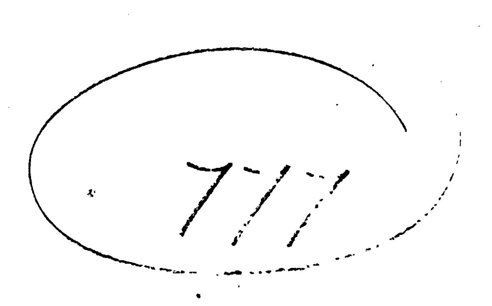
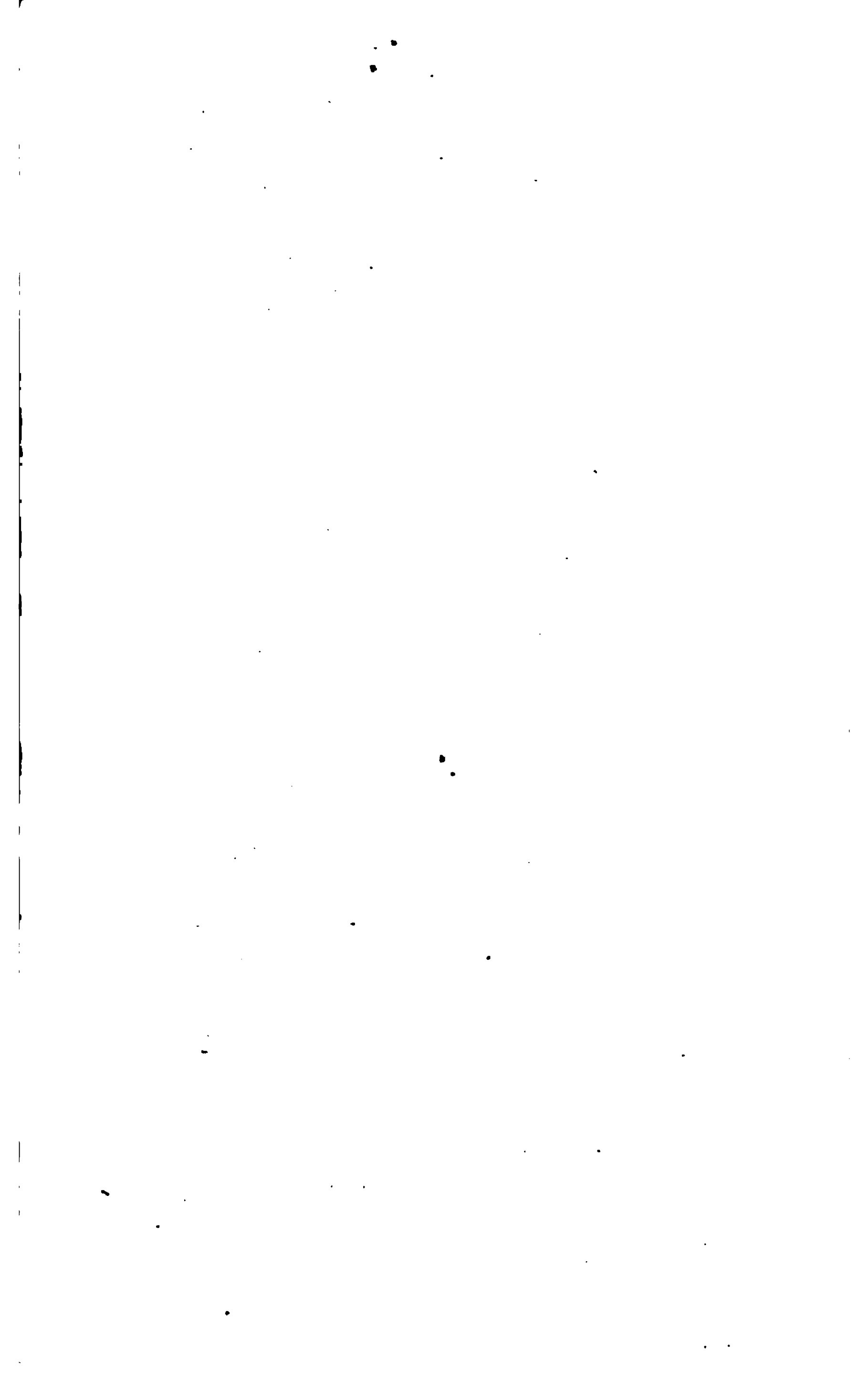












Theologische
Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. Himpel und D. Kober, D. v. Aberle, D. Jukrigl
Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Dreiundfünfzigster Jahrgang.

Erstes Quartalheft.

Tübingen, 1871.
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.



Druck von H. Laupp in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Die Berichte der Evangelisten über Gefangennehmung und Verurtheilung Jesu.

Von Prof. Dr. Aberle.

Die nachstehenden Erörterungen schließen sich an den Aufsatz „die Begebenheiten bei dem letzten Abendmahl" im ersten Heft des Jahrgangs 1869 dieser Zeitschrift an und setzen namentlich die dort gegebenen einleitenden Bemerkungen als bekannt voraus. Der leichtern Uebersicht wegen ist der Stoff in drei Abschnitte eingetheilt, von welchen der erste die Vorgänge am Oelberg, der zweite das Verfahren vor der jüdischen, der dritte das Verfahren vor der römischen Behörde behandeln wird.

I. Die Vorgänge am Oelberg.

Vorbemerkungen.

Die Darstellung der Vorgänge am Oelberg bei den vier Evangelisten bietet eine auffallende Analogie dar mit

ihrer Darstellung des letzten Abendmahls. Der Totaleindruck, den der Bericht des Johannes für sich allein gewährt, ist ein anderer als der des Berichtes der Synoptiker, und zwar ist wie bezüglich des Abendmahles jener ebenso geeignet, das christliche Gemüth zu erheben als dieser, es mit Trauer und Wehmuth zu erfüllen. Der Grund dieser Verschiedenheit des Eindrucks liegt darin, daß Johannes, während er die letzte Angst am Oelberg übergeht, eine Begebenheit erzählt, welche die Synoptiker nicht aufgenommen, nämlich daß Jesus den Häschern entgegengetreten und daß diese auf sein Wort „Ich bin es" zu Boden gestürzt seien. Während uns also der Herr bei den Synoptikern in der tiefsten Erniedrigung entgegentritt, zeigt er uns bei Johannes eine Hoheit und eine Macht, wie sie nur einem göttlichen Wesen zukommt. Prüft man die Verschiedenheit des Totaleindrucks näher, so sieht man, daß sie weniger daraus sich ergibt, daß Johannes die letzte Angst übergeht, als vielmehr daraus, daß die Synoptiker das Niederstürzen der Häscher nicht berichten. Wir haben also vor Allem zu untersuchen, warum die letztern über diese Begebenheit Schweigen einhalten. In dieser Beziehung ist aber zunächst hervorzuheben, daß Matth. keine Veranlassung hatte, den fraglichen Machterweis des Herrn zu referiren, denn einen Wunderbeweis hatte er überhaupt nicht zu führen. Es kann also mindestens nicht auffallen, wenn der Evangelist über diese Begebenheit mit Stillschweigen hinweggeht. Dazu kommt dann noch, daß in dem Factum selbst ein Grund lag, der ihn bestimmen mußte, wenn es möglich war, dasselbe nicht zu berühren. Man sieht nämlich leicht, daß Matth. in der Erzählung von der Gefangennehmung des Herrn den Zweck verfolgt, nachzuweisen, daß dieser freiwillig in den Tod ge-

gangen, und obwohl es ihm möglich gewesen wäre, sich zu wehren, dieß doch nicht gethan habe. Nun aber konnte jener Machterweis gegenüber von denen, die zu seiner Gefangennehmung ausgeschickt waren, vom bösen Willen auch als ein wirklich angestellter, aber mißlungener Versuch der Abwehr gedeutet werden, und der Evangelist hätte somit durch Aufnahme dieses Factums nur seine eigene Beweisführung abgeschwächt. Daß aber Markus und Lucas in dieser Beziehung sich an den Vorgang des Matth. angeschlossen, hat zum Theil gleichen, zum Theil einen weitern Grund. Bei beiden nämlich zeigt sich ein wahrhaft ängstliches Bestreben, den Umstand zu verhüllen, daß an der Gefangennehmung Jesu sich römisches Militär betheiligt. Daß sie mit diesem Bestreben überall durchdringen würden, konnten sie vernünftigerweise nicht voraussetzen; eben deßwegen aber mußten sie es um so mehr vermeiden, von einer Begebenheit zu sprechen, die auch als eine Beschimpfung oder wenigstens Beschämung römischer Soldaten ausgelegt werden konnte. Darnach wird es uns nicht auffallen, daß wir bei den Synoptikern den fraglichen Vorfall nicht berührt finden. Für Johannes dagegen bestanden die Gründe nicht mehr, die das Schweigen seiner Vorgänger hervorriefen, und er konnte sie unbedenklich in einem Punkte ergänzen, der für Christen um so wichtiger geworden war, als bereits Secten, wenn nicht bestanden, so doch sich zu bilden anfiengen, welche behaupteten, der Logos, der auf Jesus herabgekommen, oder wie sie sonst das göttliche Element in seiner Person benannten, habe ihn während des Leidens verlassen. Indem wir aber weiterhin annehmen müssen, daß, da Johannes zu der Erzählung von der letzten Angst keine Berichtigung gibt, er die Darstellung seiner Vorgänger einfach bestätige, so

verschwindet der Contrast zwischen den beiden Berichten und löst sich zur Harmonie auf.

1) Die letzte Angst.

Matth. 26, 36—46; Marc. 14, 32—42; Luc. 22, 39—46.

1) In der Erzählung von der letzten Angst stimmen Marc. und Matth. fast wörtlich überein. Die Abweichungen von denselben, die sich bei Lucas finden, sind theils Verkürzungen, theils Erweiterungen ihres Berichtes. Da die beiden ersten Evangelisten nachzuweisen hatten, daß Jesus freiwillig in den Tod gegangen, so war es für sie bedeutungsvoll, daß er diese Freiwilligkeit dreimal ausgesprochen und in dieser Beziehung die hl. Dreizahl eingehalten hatte. Für Lucas war, wie bereits bemerkt, dieser Nachweis von untergeordneter Bedeutung; denn der weltmännische Theil seines Leserkreises kümmerte sich wohl wenig um heilige Zahlen. So begnügt er sich, nur ein einmaliges Gebet Jesu ausdrücklich wiederzugeben und das weitere durch „Er betete inständig" V. 44 anzudeuten. Dagegen legt er nach seiner Art auch hier ein besonderes Gewicht auf rührende Züge und vervollständigt darnach die Darstellung seiner Vorgänger durch die Aufnahme von zwei Notizen, die geeignet waren, die schwere Noth des Herrn an das Licht zu stellen, nämlich durch die Notiz, daß ein Engel denselben gestärkt, womit zu verstehen gegeben wird, daß ohne eine solche Stärkung der Kampf nicht hätte ausgekämpft werden können, und durch die weitere Notiz, daß sein Schweiß wie Blutstropfen wurde, eine Veränderung, die nur im Zustand höchsten Seelenschmerzes und tiefster innerer Erschütterung einzutreten pflegt.

2) Was die Bedeutung des Seelenkampfes Christi in

Gethsemane anlangt, so hat man denselben von jeher in eine Parallele mit der Versuchung Christi durch den Satan im Anfang der öffentlichen Wirksamkeit gestellt. Ist das Mittel der letztern die Lust gewesen, so sollte unmittelbar vor dem Leiden die Furcht das Mittel der Versuchung bilden. Allein damit ist die Bedeutung des Seelenkampfes noch nicht erschöpft: derselbe bildet zugleich den Anfang und das erste Moment des erlösenden Leidens und in ihm kommt die Freiwilligkeit der Uebernahme dieses Leidens zur klaren Aussprache. Diese Freiwilligkeit zeigt sich aber als eine höchste, weil als eine nicht auf bloßen Impulsen beruhende, sondern als eine durch Kampf errungene und daher als eine solche, welche das Leiden und der Tod Christi an sich haben mußte, um erlösende Kraft haben zu können. Den Vorgang selbst aber haben wir so zu denken: der Gottmensch überließ freiwillig seine menschliche Natur sich selbst, ließ sie gleichsam für sich selbst bestehen und ließ seinen menschlichen Willen sich bewähren, wie wenn er mit der Gottheit gar nicht vereinigt gewesen und von dem Rathschluß der Erlösung gar nichts gewußt hätte. Daher ist die Furcht und das Bangen Christi nicht als bloßer Schein, sondern als etwas Wirkliches aufzufassen, als ein Gefühl, wie es sonst Menschen ergreift, nur mit dem Unterschied, daß bei andern solche Gefühle dem Willen vorauszugehen pflegen, während sie bei dem Menschensohn aus seinem Willen hervorgiengen. Darnach ist auch die Stärkung durch den Engel zu beurtheilen. Indem der Menschensohn ganz als Mensch leiden wollte, wollte er auch die Hilfeleistung nicht entbehren, welche Gott durch seine Engel den Menschen zuweilen in äußersten Nöthen zu Theil werden läßt. Die Stärkung, welche der Engel brachte, hätte der Herr seiner

Menschheit durch seine Gottheit unmittelbar zuwenden können, aber er wollte sie durch den Engel empfangen, um den Zustand der Erniedrigung an sich selbst im vollen Maße zu realisiren. Wenn behauptet wird, daß mit der Gestalt, in welcher Christus uns im ganzen Evangelium des Johannes entgegentritt, sich ein Vorgang wie die Angst am Oelberg nicht vereinigen lasse, so vergißt man, daß Johannes einen ähnlichen Seelenkampf 12, 27 berichtet und daß er 14, 30 eine Aeusserung aufgenommen, welche sich nur als Prophezeiung von dieser Angst deuten läßt. Wir haben hier dieselbe Erscheinung, wie in Betreff der Eucharistie, deren Einsetzung Johannes auch nicht aufgenommen, während er eine frühere darauf bezügliche Rede Christi ausführlich referirt. Wahrscheinlich hatte das Unvorbereitete und Singuläre, womit bei den Synoptikern dem Leser die letzte Angst Christi sich darstellt, zu Anständen in der Richtung Veranlassung gegeben, als ob Christus hier von einer Gemüthsstimmung überrascht und überwältigt worden sei, wie sie sonst bei ihm nie vorgekommen und darin werden wir auch den Grund zu suchen haben, warum Johannes die oben angeführten Notizen verzeichnet hat.

2) Die Gefangennehmung Jesu.

Matth. 26, 47—56; Marc. 14, 43—52; Luc. 22, 47—53; Joh. 18, 1—11.

Die Hauptdifferenz, die sich in Bezug auf die Gefangennehmung Christi zwischen den Synoptikern und Johannes ergibt, haben wir bereits besprochen. Wenn es sich noch fragt, wie das Auftreten Christi gegenüber von den Häschern chronologisch einzureihen sei, so wird keine andere Auskunft möglich sein, als es nach dem Judaskusse und vor den

Schwertstreich des Petrus zu versetzen. Was die übrigen Differenzen betrifft, so bemerken wir folgendes:

1) Aus dem Berichte des Johannes ergibt es sich mit voller Sicherheit, daß die während der Festzeiten in Jerusalem garnisonirende römische Cohorte unter dem Befehl ihres Tribun mit der Gefangennehmung Jesu beauftragt war. Dieser Mannschaft, welche wahrscheinlich von dem römischen Statthalter durch das Synedrium requirirt worden war, hatte dasselbe aus seinem eigenen Dienstpersonal noch weitere Leute beigegeben, welche Johannes ganz allgemein als *ὑπηρέται* bezeichnet, ein Ausdruck, der nicht ausschließt, daß sich verhältnißmäßig hochstehende Personen wie die Befehlshaber der aus Leviten gebildeten Tempelwache und die mit Ausübung der Polizei beauftragten Oberpriester unter denselben befanden. Daß das Synedrium eine solche immerhin bedeutende Macht aufbot, hatte seinen Grund ohne Zweifel in der Furcht vor einem Volksaufstande, Matth. 21, 46; 26, 5 ꝛc. Die Synoptiker widersprechen der Darstellung des Johannes nicht im mindesten, aber es ist anzuerkennen, daß sie geflissentlich die Betheiligung von römischem Militär an der Gefangennehmung Jesu zu verhüllen suchen. Demgemäß bezeichnen sie die mit der Gefangennehmung Jesu beauftragten Leute mit dem zweideutigen Ausdruck *ὄχλος*, womit dieselben ebensogut nur als eine große Anzahl wie als ein bloßes Gesindel characterisirt sein können. Als die Bewaffnung dieser Leute geben Matth. und Marcus noch Schwerter und Hölzer (Prügel) an, Lucas aber läßt auch diese Angabe weg, offenbar weil das Schwert die auszeichnende Waffe der römischen Legionssoldaten war und somit aus der Nennung dieser Waffe auf eine Betheiligung römischer Soldaten an dem Vorgang geschlossen werden

konnte. Er geht sogar noch einen Schritt weiter. Indem er unter den V. 52 Angeredeten ausdrücklich die στρατηγοὶ τοῦ ἱεροῦ d. h. die Anführer der levitischen Tempelwache nennt, erweckt er den Schein, als ob diese Wache mit ihren Offizieren ausgerückt wäre und legt ebendamit seinen Lesern nahe, die in der Anrede Jesu erwähnten Schwerter als die Waffe dieser ohne Zweifel in römischer Weise disciplinirten und ausgerüsteten Mannschaft sich zu denken. Der Grund, warum die Synoptiker so verfahren, ist bereits früher angedeutet worden. Er liegt bei Matth. in dem Bestreben, die Schuld des Synedrium möglichst in den Vordergrund treten zu lassen, was er dadurch bewerkstelligt, daß er von der Betheiligung der römischen Soldaten schweigt, bei Marcus und Lucas dagegen in dem Bestreben, die Betheiligung der römischen Staatsgewalt an der Herbeiführung des Todes Jesu möglichst zu verhüllen.

2) Wie man zum voraus erwarten muß, nennt keiner von den Synoptikern den Namen des Jüngers, der dem Knecht des Hohenpriesters das Ohr abgehauen. Diese Handlung, wenn auch den Umständen nach zu entschuldigen, blieb doch nach den bestehenden Gesetzen eine strafbare und die Nennung des betreffenden Jüngers, so lang er noch am Leben war, wäre einer Denunciation gleichzustellen gewesen. Erst Johannes nennt den Namen des Petrus, da er zu einer Zeit schrieb, wo dieser längst jedem Einschreiten irdischer Richter entzogen war. Den Umstand, daß der Herr das abgehauene Ohr des Knechtes wieder heilte, erzählt bloß Lucas und zwar offenbar zu dem Zweck, um das Odiöse des Factums zu mildern. Der Grund, warum Matth. und Marcus diesen Umstand übergehen, ergibt sich aus einer aufmerksamen Prüfung ihres dießfallsigen Berichtes von

selbst. Die Verwundung eines Knechtes des Hohenpriesters bei der Gefangennehmung Jesu war natürlich eine notorische Thatsache, die man von Seite der Gegner Jesu in dem Sinn auszubeuten gewiß nicht unterließ, als ob von den Anhängern desselben bewaffneter Widerstand geleistet worden. Indem Matth. diesen Vorwurf zu beseitigen hatte, genügte es, wenn er einerseits das Vereinzelnte der Handlung und den fast komischen Erfolg derselben hervorhob und wenn er andererseits die Worte des Herrn, mit welchen er jeden Widerstandsversuch zurückwies, mittheilte. Was noch weiter sich ereignete, lag außer dem Bereich seiner Aufgabe. Marcus dagegen, in dessen Leserkreis der ärgerliche Vorfall sicher unbekannt geblieben war, wohl aber bekannt werden konnte, mußte ihn so erzählen, daß er vorläufig eine Ausnützung in feindlichem Sinn nicht zuließ, und er thut dieß, indem er den Schwertstreich von einem der dabeistehenden ausgehen läßt, so daß der Leser nicht wußte, ob dieser ein Freund oder ein Gegner Jesu, oder einer von den zufällig herbeigekommenen Zuschauern war, und indem er weiterhin durch die in V. 51 und 52 enthaltene Notiz die Vorstellung nahelegt, daß es bei dieser Gelegenheit an Unfug und tumultuarischen Scenen nicht gefehlt habe. Bei diesem mehr auf Verhüllung als auf Darlegung des Sachverhaltes gehenden Zweck seines Berichtes mußte Marcus natürlich die an Petrus gerichteten verweisenden Worte des Herrn auslassen, wie er dieß auch wirklich thut, ebenso aber mußte er auch die Heilung des abgehauenen Ohres übergehen, indem die durch den Herrn vollführte Reparation des Schadens einen Wink gegeben hätte zur Ermittlung der Seite, von welcher er ausgegangen. Dagegen begreift es sich recht gut, warum Lucas den betreffenden Umstand aufgenommen. Unter

den Anklagepunkten, die er zu berücksichtigen hatte, fehlte sicher die Verwundung eines Knechts des Hohenpriesters nicht, und da das Factum nicht in Abrede gestellt werden konnte, hatte er um so mehr die Aufgabe, den Umstand anzuführen, durch welchen dasselbe eigentlich aufhörte, eine strafbare Beschädigung zu sein. Eine indirecte Bestätigung seines Berichtes liegt darin, daß Johannes den Namen des Knechtes nennt. Diese ausdrückliche Nennung des Namens weist darauf hin, daß in Beziehung auf die betreffende Person eine Erzählung vorlag, die von manchen nicht geglaubt wurde, die aber durch das Zeugniß derselben bestätigt werden konnte. Sehen wir uns noch einer solchen Erzählung um, so finden wir nur die des Lucas über das an diesem Knechte vollführte Heilwunder. Wir müssen also annehmen, daß zur Zeit der Abfassung des vierten Evangeliums Malchus noch am Leben war.

II. Das Verfahren vor den jüdischen Behörden.

Uebersicht.

Die Erzählung von dem Verfahren der jüdischen Behörden gegen Jesus ist bei allen Evangelisten durchweg mit dem Berichte von der Verleugnung des Petrus verknüpft und dieser nimmt bei ihnen fast denselben Umfang ein wie jene, ein Umstand, der deutlich erkennen läßt, wie für den Standpunkt der Evangelisten eine auf den Gang der Ereignisse so gut wie gar nicht influirende Begebenheit doch beinahe eine ebenso hohe Bedeutung erlangen konnte, wie die entscheidende Thatsache der Verurtheilung Jesu durch das Synedrium.

Die Hauptdifferenz zwischen Johannes und den Synoptikern besteht in dem vorliegenden Kapitel darin, daß der

erstere die Verurtheilung Jesu durch das Synedrium nicht berichtet, obwohl dieselbe durch seine weitere Darstellung vorausgesetzt wird, und daß er sich in dieser Beziehung begnügt, in V. 24 anzugeben: Annas habe Jesum gebunden zu Kaiphas geschickt. Indessen hat auch diese Angabe sicher nicht den Zweck, anzudeuten, daß durch Kaiphas ein Verhör Jesu stattgefunden, sondern es soll dadurch nur ein Umstand motivirt werden, den Luc. V. 61, ohne irgendwie anzugeben, daß Jesus wieder in den Hof des Hohenpriesters gebracht worden, anführt, nämlich daß jener den Petrus nach seiner letzten Verläugnung angeblickt und ihn dadurch an seine Weissagung gemahnt habe. Man kann also behaupten, daß Johannes die Verhandlung vor Kaiphas als solche ganz übergeht und unter den vielen Beweisen, daß derselbe die Synoptiker voraussetzt, ist dieses Uebergehen einer der schlagendsten. Statt der Verhandlung vor Kaiphas gibt Joh. eine solche vor Annas, von welcher die Synoptiker nichts enthalten und von welcher wir sogleich handeln werden.

1) Jesus vor Annas.

Joh. 18, 12—14 u. 19—24.

1. Die Stellung, welche Annas ursprünglich in Folge seiner Aufstellung zum Hohenpriester durch den Statthalter Quirinius einnahm, war eine doppelte. Einmal war er das von den Römern anerkannte politische Haupt der Landschaft Judäa, die er in Verbindung mit den Optimaten, d. h. dem Synedrium zu administriren hatte (Jos. Antt. 20, 10, 5); sodann war er Hoherpriester nach dem Gesetze des Moses und also zugleich auch, wenn man den Ausdruck gebrauchen darf, das kirchliche Oberhaupt aller Juden. In dieser Stellung des Annas trat durch den Procurator Valerius Gratus (im Jahr 14) eine Veränderung ein, welche Josephus (Antt. 18, 2, 2) dahin bezeichnet,

dieser Statthalter habe ihn aufhören gemacht, als Priester wirksam zu sein (*ἱερᾶσθαι*). Nach der gewöhnlichen Annahme wäre diese Angabe des jüdischen Geschichtsschreibers von einer Absetzung des Annas von dem hohenpriesterlichen Amte überhaupt zu verstehen. Allein gegen eine solche Auffassung spricht schon der Umstand, daß Annas bei den Römern gar nicht in Ungnade gefallen sein kann, indem nach ihm seine Söhne und sein Schwiegersohn Joseph Kaiaphas mit der hohenpriesterlichen Würde betraut wurden. Dazu kommt noch, daß Josephus sonst die Absetzung eines Hohenpriesters von seinem Amte überhaupt mit Ausdrücken, wie *ἀρχιερωσύνην ἀφαιρεῖσθαι* (antt. 19, 8, 1) *παύειν τῆς ἀρχιερωσύνης* (l. c. 20, 10, 3) und ähnlichen zu bezeichnen pflegt, so daß man wohl annehmen darf, daß bei ihm *παύειν ἱερᾶσθαι* eine andere Bedeutung habe. Endlich dürfte auch darauf ein Gewicht zu legen sein, daß Josephus in demselben Zusammenhang, in welchem er die Enthebung des Annas von dem *ἱερᾶσθαι* berichtet, den Eleazar als einen Sohn nicht eines sondern d e s Hohenpriesters Annas bezeichnet, ein Umstand, der den Gedanken nahe legt, Josephus habe den Annas als noch in Function befindlichen Hohenpriester characterisiren wollen. Aus diesen Gründen wird wohl die Veränderung, die in der Stellung des Annas durch Valerius Gratus herbeigeführt worden, anders als gewöhnlich geschieht, aufgefaßt werden müssen, und es ist auch ziemlich leicht zu erkennen, worin dieselbe bestand. Seit langer Zeit scheint die Pharisäerparthei auf das, was wir Trennung der weltlichen und geistlichen Gewalt nennen würden, hingearbeitet zu haben. Wenigstens berichtet Josephus (antt. 13, 10, 5), daß der Pharisäer Eleazar bereits an Hyrkanus das Verlangen gestellt habe: *τὴν ἀρχιε-*

ρωσύνην ἀπόθου καὶ μόνον ἀρκείτω σοι τὸ ἄρχειν τοῦ λαοῦ. Je mehr die pharisäische Partei nach dem Tode Herodes d. G. und nach der Absetzung des Archelaus an Einfluß gewann, und je verhaßter ihr die römische Herrschaft war, in deren Dienst den Hohenpriester seine weltliche Stellung gebracht hatte, um so mehr mußte bei ihr das Verlangen wachsen, das Band zu lösen, das in seiner Person zwei Würden, eine weltliche und eine geistliche, zusammenknüpfte. Daß sie mit diesem Verlangen hervorgetreten und daß sie es durchgesetzt habe, ist uns zwar direct nirgends berichtet; aber nehmen wir einmal an, es sei so geschehen, so lösen sich alle Schwierigkeiten, die sich bezüglich der Stellung des Annas an die Berichte nicht nur der Evangelien, sondern auch des Josephus anknüpfen, und dadurch bekommt die fragliche Annahme ihre genügende Bewährung. Darnach veranlaßte Valerius Gratus den Annas, vielleicht auf Antrag des letztern, den geistlichen Theil seines Amtes abzutreten, indem er das ἱερᾶσθαι einem andern überließ, dagegen den Vorsitz in dem Synedrium und die damit verbundene weltliche Gewalt sich vorbehielt. So kam es, daß zwei Hohepriester zugleich vorhanden waren, der eine nur von den Römern als weltlicher Dynast, wie so viele ἀρχιερεῖς im römischen Reich, der andere nur von den Juden als solcher anerkannt. In dieser Personaltrennung des Hohenpriesterthums haben wir ohne Zweifel eines der vielen Experimente zu erkennen, welche die Römer vergeblich machten, um die Juden mit ihrer Herrschaft auszusöhnen, und in dem Mißlingen dieses Versuches ist wohl der Grund zu suchen, warum Josephus sich über diese Angelegenheit so vorsichtig, um nicht zu sagen so zweideutig ausdrückt.

2. Darnach erklärt sich auch, warum Matth. in seinem

Evangelium des Annas überhaupt nicht erwähnt. Es hat dieß denselben Grund, warum er auch bei Handlungen des Synedrium, die er als eigentliche Amtshandlungen characterisiren will, die Schriftgelehrten nicht nennt, obwohl sie factisch einen Bestandtheil desselben bildeten, warum er selbst das Wort „Synedrium", obwohl er es kennt, vermeidet, sobald es sich um eine formell giltige Entscheidung dieser Behörde handelt, und dasselbe durch die schleppende Umschreibung: „die Oberpriester und Aeltesten des Volkes" ersetzt. Das mosaische Gesetz nämlich kennt als Obrigkeit für das jüdische Volk nur Priester und Aelteste. Die Einrichtung eines Synedrium und noch mehr die Beiziehung von Schriftgelehrten zu demselben war eine Neuerung und es fehlte sicher unter den Juden nicht an solchen, welche dieselbe verwarfen. Daher war Matth., wenn er nachweisen wollte, daß das jüdische Volk durch seine Obrigkeit sich an dem Tode Jesu verschuldet, genöthigt, den Namen „Synedrium" für diese Obrigkeit zu vermeiden und die Schriftgelehrten als Bestandtheile derselben unerwähnt zu lassen. Sonst würde ihm ohne Zweifel von mehr als einer Seite aus entgegnet worden sein: das Synedrium bilde nicht die rechtmäßige Repräsentation des jüdischen Volkes und die Schriftgelehrten hätten in derselben nichts zu schaffen, somit sei auch das, was das sogenannte Synedrium und die Schriftgelehrten gethan, dem Volke nicht zuzurechnen. Nun aber war das Amt eines blos weltlichen Oberpriesters eine noch entschiedenere Neuerung, als die der Einrichtung des Synedrium und der Betheiligung der Schriftgelehrten an demselben, und wenn also ein Träger dieses Amtes bei dem Prozeß Jesu sich betheiligte, so war das ein Umstand, welchen Matth. als nicht vorhanden betrachten mußte. Deß=

wegen hatte Matth. das Verhör Jesu vor Annas wegzulassen und Marcus hatte keinen Grund, ihn in dieser Beziehung zu ergänzen. Bei Lucas dagegen war, wie wir bald sehen werden, sogar ein politischer Grund vorhanden, alles, was mit Jesus bis zur formell entscheidenden Sitzung des Synedrium geschah, zu verschweigen. Doch ist zu bemerken, daß er 3, 2 den Annas wenigstens nennt. Die Formel, die er dort gebraucht „unter dem Oberpriester Annas und Kaiphas", entspricht zwar nicht dem gesetzlichen, wohl aber dem factischen Verhältniß, wornach das Oberpriesterthum gleichsam gespalten war und je einen Träger für die weltlichen und einen für die geistlichen Obliegenheiten dieses Amtes bekommen hatte. Daß einem gebornen Heiden der erstere als der wichtigere erscheinen und darum vorangestellt werden mußte, versteht sich von selbst. Der Grund, warum Johannes das Verhör vor Annas aufgenommen, dürfte ein doppelter sein. Fürs erste wußten zu seiner Zeit die Juden sicher noch genau, daß die eigentliche Geschäftsleitung bei der Verurtheilung Jesu nicht, wie es nach den Synoptikern erscheinen könnte, in den Händen des Kaiphas gelegen und sie haben sicherlich nicht unterlassen, diese deßwegen einer falschen Darstellung zu beschuldigen. Sodann mußte der von den Synoptikern berichtete aber nicht weiter motivirte Umstand, daß Jesus vor seinen Richtern geschwiegen, zu den böswilligsten Auslegungen Veranlassung gegeben haben. Indem nun Johannes die von einem Bediensteten des Annas ausgegangene und unbestraft gebliebene Mißhandlung Jesu, wo dieser nur von seinem Rechte als Angeklagter Gebrauch machte, erzählt, motivirt er jenes Schweigen, wie denn überhaupt seine dießfallsige Darstellung zur Ergänzung der Synoptiker dient.

2. Die Verleugnung des Petrus.

Matth. 26, 58 u. 69—75; Marc, 14, 54 u. 66—71; Luc. 22, 54—62; Joh. 18, 15—18 u. 25—27.

1) Die Verleugnung des Petrus, die den Gegnern nicht unbekannt geblieben sein konnte, wurde ohne Zweifel von denselben mit Uebertreibung erzählt, welche die augenblickliche Schwäche dieses in der ersten Kirche so hervorragenden Mannes noch anstössiger erscheinen ließen, als sie in der That war. Natürlich wurde von ihnen der Umstand, daß Petrus durch seine bittere Reue seine That wieder zu sühnen gesucht, wenn sie ihn auch kannten, geflissentlich verschwiegen. Dadurch entstand zunächst für Matth. die Aufgabe, den Sachverhalt richtig darzustellen und sodann den entscheidenden Umstand der Reue des Petrus nachzutragen. Marcus und Lucas folgen ihm in dieser Beziehung, da auch für sie die Richtigstellung der betreffenden Thatsachen von Interesse war. Warum aber Johannes die Erzählung von der Verleugnung des Petrus aufgenommen, ist bereits früher angegeben worden [1]. Uebrigens benützt er diese Gelegenheit zugleich, um näher zu erklären, wie Petrus in den Hof des Hohenpriesters kommen konnte, ohne vorher angehalten worden zu sein. Ohne Zweifel hatten zu seiner Zeit die Gegner des Christenthums die betreffende Erzählung unter dem Vorwand für unglaubwürdig erklärt, daß ein Jünger Jesu sicher den Hof des Hohenpriesters nicht hätte betreten können, ohne vorher festgenommen worden zu sein. Diese Einwendung ist, wie man sieht, sehr untergeordneter Art, aber sie zeigt, durch welche scharfe auch das Kleinste

1) Vgl. Q.Schrift 1869. S. 122 ff.

nicht verschmähende Kritik unsere Evangelien gleich nach ihrer Entstehung durchgegangen sind, ein Umstand, der ihre Glaubwürdigkeit nur erhöhen kann.

2) Die Erzählung von der Verleugnung des Petrus lautet bei allen vier Evangelisten in den wesentlichen Umständen übereinstimmend. Die Abweichungen sind unbedeutend und betreffen hauptsächlich nur die Persönlichkeiten, von welchen die Fragen ausgingen, die dem Petrus Veranlassung zu seiner Verleugnung gaben. In dieser Beziehung stimmen alle überein, daß die erste dießfallsige Frage von einer Magd gestellt wurde. In Betreff der zweiten Frage gibt Matth. an, es sei eine andere Magd gewesen. Marcus bezeichnet ausdrücklich die Magd als dieselbe Person und Lucas nennt ganz unbestimmt einen Andern, den er sich aber, wie aus dem ἄνθρωπε V. 58 hervorgeht, als männliche Person gedacht hat. Ohne Zweifel als eine Berichtigung dieser verschiedenen Angaben ist es anzusehen, wenn Joh. 18, 25 referirt, die betreffende Frage sei von mehreren ausgegangen. Bei der dritten Frage nennt Matth. und Marcus als die Fragenden die „Dabeistehenden"; Lucas dagegen gibt einen ἄλλος τις an, der von Johannes näher als ein Vetter des Knechtes, dem das Ohr abgehauen worden, bezeichnet wird. Wie diese Verschiedenheit der Angaben entstehen konnte, begreift sich leicht, wenn man sich nur den ganzen Vorgang vergegenwärtigte. Nachdem einmal unter der Dienerschaft des Hohenpriesters der Verdacht gegen Petrus erwacht war und der, wahrscheinlich ungestüm, Fragenden mehrere geworden, konnte für den einzelnen Fragefall bald einer bald mehrere mit gleicher Wahrheit als die Fragesteller genannt werden, je nach dem Standpunkt

der Augenzeugen, von welchen die Berichte der einzelnen Evangelien herdatiren.

3. Die Procedur von dem Synedrium.

Matth. 26, 57; 59—68 u. 27, 1—2; Marc. 14, 53; 55—65 u. 15, 1. Luc. 22, 63—71.

1) Matth. und Marcus stimmen darin überein, daß von Seite der Synedrialmitglieder zu Fällung des Todesurtheils über Jesus 2 Versammlungen gehalten wurden, die eine noch in der Nacht sogleich nach der Gefangennehmung desselben, die andere in der Morgenfrühe des folgenden Tages. Lucas dagegen berichtet nur von einer Versammlung und zwar von einer solchen, die mit Anbruch des Tages gehalten wurde. Der Grund dieser Differenz läßt sich leicht erkennen. Die erste Versammlung war ungesetzlich, theils weil sie nicht im Sitzungslokal des Synedrium, sondern im Hause des Hohenpriesters, theils weil sie zur Nacht gehalten wurde, während es ausdrücklich nach jüdischem wie nach römischem Recht verboten war, bei Nacht ein Todesurtheil zu fällen. Die Synedristen hatten sich also durch jene Versammlung selbst eines strafbaren Actes schuldig gemacht und Lucas würde somit durch Aufnahme derselben in seine Schrift eine Anklage gegen die Obrigkeit des jüdischen Volkes vorgebracht haben, was er, wie wir schon wiederholt gesehen, seiner Aufgabe gemäß zu vermeiden hatte. Wie schonend in dieser Beziehung Lucas verfährt, zeigt noch ein anderer Umstand. Matth. und Marcus berichten übereinstimmend von schweren und schändlichen Mißhandlungen, die Jesu von Seite der Synedristen in der Zeit zwischen der ersten und zweiten Versammlung zugefügt wurden, Mißhandlungen, welche dieselben eher als fanatisirte Schergen denn als unparteiische

Richter erscheinen ließen. Lucas nun verschweigt allerdings diese Mißhandlungen nicht, aber er bezeichnet als die Urheber derselben V. 36 „die Männer die Jesum fest- oder gefangen hielten", ein zweideutiger Ausdruck, der genau das bezeichnen kann, was Marcus und Matthäus referiren, der aber von nicht eingeweihten Lesern ohne Zweifel auf das niedere Häscherpersonal bezogen wurde. Die Rücksicht, welche Lucas zu nehmen hatte, bestand für Matth. und Markus nicht, im Gegentheil hatte der erstere sich gerade die Aufgabe gestellt, die Schuld des Synedrium recht klar an das Licht zu bringen. Darnach hatten auch beide Evangelisten keine Veranlassung, die erste Versammlung zu übergehen um so weniger weil dieselbe wenn auch formell ungiltig doch materiell entscheidend war.

2) Im Uebrigen hat man wohl im Auge zu behalten, daß Matth. gar keine Aufgabe hatte, die Vorgänge bei der Verurtheilung Jesu durch das Synedrium wie durch Pilatus vollständig zu erzählen. Ueber diese waren die Gegner, die er vorzüglich im Auge hatte, in Folge ihrer eigenen Betheiligung hinlänglich unterrichtet. Seine Aufgabe war nur, die Umstände hervorzuheben, in denen sich die Verschuldung des Synedrium und die Unschuld Jesu manifestirte. Deßwegen darf man auch annehmen, daß Matth. die kurze Notiz, die er über die zweite Versammlung giebt, nicht der Vollständigkeit wegen aufgenommen, sondern um zu zeigen, daß zur Entlastung des jüdischen Volkes nicht angeführt werden könne, es habe die Obrigkeit desselben kein formell giltiges Todesurtheil gegen Jesus ausgesprochen. Denselben Zweck verfolgt er auch, wenn er als Theilnehmer an der betreffenden Beschlußfassung ausdrücklich nur die Oberpriester und Volksältesten nennt, obwohl, wie man nicht anders an-

nehmen kann und Marcus ausdrücklich bezeugt, auch die Schriftgelehrten dabei mitwirkten. Matth. betrachtet eben die von diesen abgegebenen Stimmen als null und nichtig und führt nur die an, über deren Berechtigung kein Zweifel obwaltete. Mehr zu geben hatte Matth. keine Veranlassung, da in der zweiten Versammlung wie man aus dem Bericht des Lukas ersieht, eine neue Rechtsverletzung nicht vorkam. Was aber den Marcus betrifft, so läßt sich kein Grund erkennen, warum er in den gedachten Beziehungen von Matth. hätte abweichen sollen.

3) Im Bericht über die erste Sitzung stimmen Matth. und Marcus im Wesentlichen überein; nur gibt der letztere das Verhör der falschen Zeugen etwas ausführlicher als der erstere, der als bekannt voraussetzen konnte, daß dasselbe resultatlos geblieben und auf die Fällung des Todesurtheils keinen Einfluß ausgeübt habe. Ihm genügte daher zu berichten, daß der Versuch gemacht wurde, falsche Zeugenaussagen zu bekommen und weiterhin summarisch den Inhalt des Zeugnisses anzugeben, der den rechtlichen Anforderungen an ein solches noch am meisten entsprach. Dieses summarische Verfahren des Matth., das den Verhältnissen, unter denen er schrieb, ganz angemessen war, konnte Marcus nicht nachahmen. Er mußte, um bei seinem in Rechtsgeschäften geübten Publikum kein Mißverständniß hervorzurufen, den Inhalt des betreffenden Zeugnisses genauer geben und constatiren, daß sich zwar zur Ablegung desselben mehrere gefunden, daß es aber zu einer übereinstimmenden Aussage nicht gekommen. Wahrscheinlich war der Verlauf des Zeugenverhörs der, daß sich allerdings, wie Matth. hervorhebt, zwei fanden, welche die betreffende Aeußerung Jesu gleichlautend berichteten, daß aber andere, die dieselbe auch gehört zu haben

behaupteten, sie in abweichender Fassung vortrugen und eben damit das Zeugniß jener beiden, welches an sich formell genügend gewesen wäre, juristisch unbrauchbar machten. Zur Zeit als Johannes schrieb, muß die summarische Fassung der Zeugenaussage bei Matth. zum Beweise gebraucht worden sein, daß Jesu wirklich einmal einen auf die Absicht der Zerstörung des Tempels lautenden Ausspruch gethan; denn dieser Evangelist findet sich veranlaßt, den betreffenden Ausspruch schon 2, 19 in genauer Fassung wieder zu geben und die Erklärung beizufügen, daß er sich gar nicht auf den Tempel zu Jerusalem, sondern auf den Tempel des Leibes Jesu bezogen habe.

4) Der Grund, auf welchen das Synedrium die Verurtheilung Jesu stützte, war ein Selbstbekenntniß desselben, welches für eine Gotteslästerung ausgegeben wurde. Indem der Hohepriester ein solches Selbstbekenntniß veranlaßte, überschritt er die Normen des Rechts, wie das Synedrium dieselben überschritt, indem es auf eine solche rechtswidrig veranlaßte und darum als nicht vorhanden zu betrachtende Aussage hin das Todesurtheil fällte. Nach dem bei den Juden geltenden Rechte hätte der Herr die Beschwörung des Hohenpriesters abweisen können, denn wenn derselbe auch Obrigkeit war, so war er doch nicht rechtmäßig fragende Obrigkeit und nur von einer solchen ist man verpflichtet, eine Beschwörung zu acceptiren. Wenn also der Herr auf die Beschwörung des Hohenpriesters antwortete, so geschah es, nicht mit Rücksicht auf ein Recht, das dieser in Anspruch zu nehmen gehabt hätte, sondern in voller Freiheit und nur mit Rücksicht auf seine höhere Mission, die ihm den Gang in den Tod auferlegte. Deßwegen antwortete er auch nicht mit einer einfachen Bejahung der Frage

des Hohenpriesters, sondern fügt derselben eine Weissagung bei, in welcher er auf sein künftiges Wiederkommen als Weltrichter hinweist. Wenn die Frage aufgeworfen wurde, ob die Antwort Jesu als eine eidliche Versicherung zu betrachten sei, so ist dieselbe zu bejahen, denn in dieser Beziehung kommt es nicht darauf an, ob der Hohepriester zu seiner Beschwörung berechtigt gewesen, sondern ob Jesus sie acceptirt habe, weil jede Antwort auf eine feierliche Beschwörung, die man acceptirt, beziehungsweise nicht zurückweist, einem feierlichen Eide gleichzustellen ist. Bemerkenswerth ist noch, daß Marcus in seinem Referate die Beschwörung des Hohenpriesters bei dem lebendigen Gott wegläßt. Wir erblicken in diesem Verfahren eine Rücksichtnahme auf die Susceptibilität seines aus Neophyten bestehenden Leserkreises, wie sich eine solche gerade bei diesem Evangelisten so häufig findet. Der Ausdruck „lebendiger Gott" wird bekanntlich gebraucht im Gegensatz zu den todten Götzen der Heiden und es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß die Juden im Contact mit den letztern ihn gern anwendeten, um sie zu ärgern. Es ist das die Weise populärer Polemik zu allen Zeiten gewesen. Allein eben dadurch muß der Ausdruck den Heiden besonders verhaßt geworden sein. Hat man aber einmal sich durch lange Zeit hindurch gewöhnt, einen Ausdruck als einen verletzenden zu betrachten, so bleibt man gegen den Gebrauch desselben empfindlich, auch wenn man anderer Ueberzeugung geworden, und Marcus hatte also guten Grund, seine Neophyten mit der Wiedergabe der Beschwörung des Hohenpriesters zu verschonen.

5) Die, welche die Mißhandlungen an Jesus verübten, bezeichnet Matth. ganz allgemein mit der dritten Person des Pluralis, sodaß man an alle Anwesenden bei der Gerichtshandlung

denken könnte, während Marcus genauer angibt, es seien „einige" (τινες) gewesen. Es begegnet uns hier dieselbe Erscheinung, die auch sonst bei Matthäus mehrfach vorkommt, daß er nämlich das, was von einzelnen einer Gemeinschaft ausgegangen als von der ganzen Gemeinschaft ausgegangen darstellt. Diese Darstellungsweise hat zu ihrer Voraussetzung das Princip der Solidarität, ein Princip, das gerade Matthäus überall mit der größten, fast an Uebertreibung streifenden Entschiedenheit zur Anwendung bringt, und durch welches namentlich seine Darstellung der Leidensgeschichte beherrscht wird, deren Grundgedanken kein anderer ist, als daß die Schuld des Synedrium eine Schuld des ganzen Volkes sei.

6) Indem Lucas die zweite Versammlung erzählt, bemerkt er ausdrücklich, daß sie nach Anbruch des Tage stattgefunden, daß sie von dem Presbyterium des Volkes d. h. den von den römischen Behörden unter diesem Namen anerkannten Senate gebildet und daß sie endlich im gewöhnlichen Sitzungslokale desselben gehalten worden. Der Evangelist constatirt mit diesen Angaben, daß die Formen, welche bei einer criminellen Verurtheilung einzuhalten waren, auch wirklich eingehalten wurden. Unter diesem Gesichtspunkt ist die Darstellung des Lucas, gegenüber von Matth. und Marcus gewissermassen eine Vertheidigung der Procedur des Synedrium. Allein auch in einer andern Richtung erweist sich Lucas schonend gegen die Behörde des jüdischen Volkes. Wie es in der Natur der Sache lag und der Bericht des Lucas ausdrücklich bestätigt, hatte die zweite Versammlung nur den Zweck, Jesum zu einer Wiederholung des Bekenntnisses, welches er in der ersten abgelegt, nämlich, daß er Messias und Gottessohn sei, vor dem formell rechtmäßig versammelten Synedrium zu veranlassen und es kann gar

keinem Zweifel unterliegen, daß das Erkenntniß wie in der ersten so auch in der zweiten auf Gotteslästerung lautete. Allein indem Lucas gerade dieses Erkenntniß nicht aufgenommen, übte er Schonung gegen das Synedrium, denn damals konnte im römischen Reiche, wo jeder Kaiser nach seinem Tode apotheosirt wurde und der Regent sich den Sohn eines Divus nannte, es an sich kein Verbrechen sein, sich für einen Gottessohn auszugeben; im Gegentheil mußte es in den Augen römischer Staatsmänner als ein Verbrechen erscheinen, wenn von irgend einer Seite die Beanspruchung der Gottessohnschaft zum Verbrechen gestempelt werden wollte, ähnlich wie man später die Christen tödtete, weil sie läugneten, daß dem jeweiligen Kaiser der Titel *κύριος* gegeben werden dürfe [1]). Hätte also Lucas das betreffende Erkenntniß aufgenommen, so würde er das Synedrium denuncirt haben und zwar in einem Punkte, in welchem gerade Kaiser Nero am wenigsten mit sich scherzen ließ. Allein so schonend formell die Darstellung des Lukas gegen das Synedrium ist, so enthält doch dieselbe materiell die schärfste Verurtheilung dieser Behörde. Indem der Evangelist die auf Aufruhr lautende Anklage vor Pilatus in die nächste Nähe mit dem Ergebniß der zweiten Versammlung stellt, mußte jedem aufmerksamen Leser jene als eine Lüge erscheinen und ihm die Folgerung sich aufdrängen, daß sofern die Verurtheilung Jesu von Pilatus ausgieng, sie auf den Grund einer lügenhaften Anklage erfolgte und sofern das Synedrium sie aussprach, dieß wegen eines Verbrechens geschah, das man nicht

1) Vgl. Mart. S. Polycarpi, c. 8.

einmal als ein solches formuliren durfte, ohne selbst auf die Anklagebank verwiesen zu werden.

III. Das Verfahren vor der römischen Behörde.

Uebersicht.

In der Darstellung über das Verfahren der römischen Behörde gegen Jesus gehen die Evangelisten in 3 Gruppen auseinander, von welchen die erste durch Matth. und Marcus, die zweite durch Lucas, die dritte durch Johannes gebildet wird.

1) Der Bericht des Matth. ist von dem Zweck beherrscht, nachzuweisen, daß die Schuld des Todes Jesu in ihrer ganzen furchtbaren Schwere auf das jüdische Volk falle und er gipfelt demnach naturgemäß in der Händewaschung des Pilatus und dem Rufe des Volkes: „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder". Außerdem macht sich noch der Nebenzweck geltend, solche Momente hervorzuheben, die für die Unschuld Jesu zeugten, wie die Verzweiflung des Verräthers und die Botschaft der Frau des Pilatus. Indem Matth. nach diesen Gesichtspunkten seinen Bericht ausarbeitete, wurde für ihn das Detail der Untersuchung durch Pilatus und der Gang, den dieselbe genommen, irrelevant und darnach darf es nicht auffallen, wenn er die Geißelung Jesu sowie die Verspottung desselben durch die Dornenkrönung erst nach dem erfolgten Urtheilsspruch erzählt. Nach der Anschauung des Matth. gehörte die Geißelung und Dornenkrönung in die Reihe der Atrocitäten, welche sich Pilatus von den Juden abdrängen ließ und schloß sich ihm somit mit der Kreuzigung zu Einem Ganzen zusammen, ohne daß man daraus folgern dürfte, er habe wirklich die Ansicht ge-

habt, jene grausamen Handlungen seien erst nach der Verurtheilung Jesu vorgefallen. Marcus folgt dem Matth. fast wörtlich, soweit er sich durch seinen Standpunkt nicht zu Auslassungen genöthigt sah. Das negative Resultat der Darstellung des Matth., wornach die Schuld an dem Tode Jesu nicht auf eine römische Behörde fiel, paßte ganz gut zu seinem Plane und er hatte also in dieser Beziehung keine Veranlassung, von seinem Vorgänger abzuweichen. Da er aber auch keine Aufgabe hatte, die Verschuldung des jüdischen Volkes hervorzuheben und ebendeßwegen die Begebenheiten, in welche sich die Darstellung des Matth. gipfelt, übergehen mußte, da er ferner die Episoden von dem Tode des Judas und der Botschaft der Frau des Pilatus theils als unverständlich, theils als anstössig für seinen Leserkreis wegzulassen hatte, so wird sein Bericht ebenso farblos als er unvollständig ist.

2) Was die Darstellung des Lukas betrifft, so ist sie für die Anschauungen römischer Staatsmänner berechnet und hat den Zweck zu zeigen, daß soweit eigentliche Staatsbehörden bei dem Processe Jesu intervenirten, es wohl zu Schuldloserklärungen, aber zu keiner rechtskräftigen Verurtheilung kam, daß somit die Kreuzigung Jesu den zu Verhängung einer solchen Strafe allein berechtigten Behörden nur abgetrotzt, keineswegs aber von diesen beschlossen war. Um diesen Nachweis zu führen, mußte Lucas zunächst einen Umstand aufnehmen, welchen seine Vorgänger ganz übergehen, nämlich daß Jesus auch vor den Richterstuhl des Herodes Antipas gestellt, von diesem aber ebenfalls schuldlos erfunden worden. Diese Episode des Processes aufzunehmen hatten Matth. und Marcus keine Veranlassung, da dieselbe materiell auf den Gang der Ereignisse keinen Einfluß ausübte und Herodes zu ihrer Zeit bereits Gegenstand theils

der öffentlichen Verachtung theils des öffentlichen Gespöttes geworden war, sodaß ein von ihm ergangener Urtheilsspruch wie er lauten mochte, als materiell bedeutungslos sich darstellen mußte. Für Lucas dagegen war bei dem formell juristischen Standpunkt, den er einhält, Herodes ein zur Fällung des Todesurtheils anerkanntermaßen berechtigter Fürst und der Umstand, daß derselbe, obwohl eifrig sollicitirt, ein solches gegen Jesus nicht aussprach, mußte bei dem Leserkreis den er im Auge hatte, schwer ins Gewicht fallen, indem dadurch constatirt wurde, daß ein in dieser Sache wie auch Pilatus anerkannte, vollständig competenter Richter nicht auf eine Verurtheilung, sondern auf Lossprechung erkannt hatte. Allein auch in Bezug auf die Verhandlung vor Pilatus selbst mußte Lucas über seine Vorgänger hinausgehen. Diese hatten es nämlich unterlassen, die Anklage zu formuliren, die von Pilatus vorgebracht wurde, weil Matth. dieselbe als bekannt voraussetzen durfte, Marcus aber wohl Anstoß befürchtete, wenn er seinen Neophyten mittheilte, daß Jesus politischer Vergehen bezüchtigt wurde. In dem Prozeß des Paulus dagegen wurde ohne Zweifel die Anklage, die einst vor Pilatus vorgebracht wurde, wieder hervorgesucht und gegen den Stifter des Christenthums geltend gemacht, daß die Verurtheilung desselben durch Pilatus gerade auf diese Anklage hin erfolgt und diese somit von demselben bestätigt worden sei. Deßwegen mußte Lucas zunächst die betreffende Anklage genau formuliren und sodann zeigen, daß Pilatus sie als unbegründet, erfunden. Zu diesem Behuf hatte er nicht auf die Einzelheiten des Verhörs einzugehen, sondern nur die Erklärungen zu referiren, die Pilatus unter fortwährenden Versuchen, Jesum frei zu lassen, öffentlich gegeben bis zu dem

Punkt, wo diese Versuche sich als erfolglos zeigten. Denn nicht darum handelte es sich für ihn nachzuweisen, daß Pilatus keinen Fehler in der Procedur gemacht, sondern darum, ob er die Anklage als richtig anerkannt und durch einen förmlichen Urtheilsspruch bestätigt habe. Deßwegen gibt uns auch Lucas über den Gang des Verhörs durch Pilatus fast noch weniger Auskunft als seine Vorgänger und seine Darstellung bleibt in dieser Beziehung, wie der erste Anblick zeigt, wesentlich lückenhaft.

3) Die Lücken, welche seine Vorgänger gelassen, ergänzt Johannes, wenn nicht vollständig, so doch in Betreff eines Hauptpunktes genügend, nämlich in Betreff des Verhörs vor Pilatus und der Stellung, welche dieser zu Jesus eingenommen. Nach der Darstellung der Synoptiker erscheint nämlich Pilatus fast wie ein Freund Jesu, der alles thut, um ihn zu retten und an dem keine Schuld des an demselben verübten Justizmordes haften bleibt. Dieser Schein wurde zur Zeit des Johannes ohne Zweifel in doppelter Richtung zu Ungunsten des Christenthums ausgenützt. Auf der einen Seite machten wohl die Juden, auf die Angaben der Synoptiker gestützt, geltend, Pilatus habe sich parteiisch erwiesen und seine Schuldigkeit nicht gethan; auf einer andern Seite mochten Christen aus jenen Angaben die Folgerung gezogen haben, daß mit dem Tod Jesu nur das jüdische Volk sich eine Schuld zugezogen und durch die Zerstörung Jerusalems bereits seine Strafe erhalten, während der römische Staat ohne Schuld ausgegangen und deßwegen auch keine Strafe zu erwarten habe, eine Folgerung, welche in directem Gegensatz zu den Weissagungen der Apokalypse stand. Darnach ergab sich für Johannes die Aufgabe, genauer nachzuweisen, wie Pilatus sich zu dem Tode Jesu gestellt und zu diesem

Zwecke mußte er einmal auf den wirklichen Verlauf des Verhörs durch Pilatus näher eingehen und sodann auch die Ungerechtigkeiten, deren Pilatus sich schuldig gemacht, aufdecken. Was in ersterer Beziehung Aufgabe seiner Vorgänger war, ist bereits dargestellt, in der zweiten brachten es namentlich bei Marcus und Lucas die Verhältnisse, unter welchen sie schrieben, mit sich, daß sie den Vertreter des römischen Staates in dieser Angelegenheit möglichst zu schonen suchten und somit über das Verhalten desselben eben nur soviel beibrachten, als absolut nothwendig war. Um dieß Verfahren richtig zu würdigen, hat man wohl im Auge zu behalten, einmal daß die Verschuldung des Pilatus hauptsächlich in Unterlassungssünden bestand, wornach, wenn er in den Kreis der Schuldigen hineingezogen wurde, wohl die Zahl derselben vermehrt, aber die Schuld des Synedrium nicht vermindert wurde, und sodann daß die von Pilatus begangenen Fehler in Rom auch bei erfolgter Anzeige sicher nicht strafwürdig erfunden worden wären. Denn daß Pilatus den Juden offen seine Verachtung gezeigt und sie dadurch statt zu besänftigen noch mehr erbitterte, war etwas, was der römische Stolz nur natürlich fand und was vielleicht jeder andere Römer in derselben Stellung nur noch in erhöhterem Maße gethan hätte, und daß er einen einzelnen Menschen, der nicht zu den bevorzugten Klassen gehörte, sondern nur Mitglied einer gens subdita, also nicht viel mehr als ein Sklave war, der andringenden Volkswuth opferte, um einen Aufstand oder eine Anklage beim Kaiser zu vermeiden, war eine Sache, worüber man in Rom vielleicht nicht gern reden hörte, der man aber auch keine weitere Folge gegeben hätte. Es wäre daher nicht nur unklug, sondern auch unnütz gewesen, wenn Marcus und Lucas

die Ungerechtigkeiten des Pilatus an das Licht gestellt hätten. Die rechte Würdigung derselben gab erst die christliche Weltanschauung an die Hand, welche jeden Menschen als Menschen gleich und die Gerechtigkeit über das politische Interesse stellt. Die Ungerechtigkeiten, welche Pilatus begangen, waren nicht bloß Fehler eines Individuums, sondern Fehler des politischen Systems, dem er diente, und gerade darin liegt auch der Grund, warum Johannes so ausführlich auf dieselben eingeht. Zu seiner Zeit lag kein Grund mehr vor, in der Beurtheilung des Pilatus und damit indirect auch des römischen Staatswesens nicht die ganze Strenge der christlichen Grundsätze zur Anwendung zu bringen; denn dem römischen Staat gegenüber konnte die Stellung des Christenthums nicht mehr schlimmer werden, als sie durch Erklärung desselben zur religio illicita geworden war. Wenn aber vollends alle Schuld an dem Tode Jesu von dem römischen Staat weggenommen werden wollte, so lag eine Nöthigung vor, über diesen Punkt die volle Wahrheit zu sagen. So ist es gekommen, daß der Bericht des Johannes über die Verhandlungen vor Pilatus der ausführlichste und einläßlichste wurde und daß erst durch denselben die Berichte der Synoptiker ihr volles Verständniß erlangen. Wir werden daher auch im Folgenden den Bericht des Johannes zu Grund legen, nachdem wir vorher noch die bloß im Matth.-Evangelium enthaltenen beiden Episoden von dem Tod des Judas und von der Botschaft der Frau des Pilatus besonders werden erörtert haben.

1) Die Episoden von dem Tode des Judas und der Botschaft der Frau des Pilatus.

Matth. 27, 3—10 u. V. 19.

1) Das Ende, das der Verräther Jesu gefunden, erzählt Matth. zunächst als einen Beweis der Unschuld Jesu, sodann um zu zeigen, daß dadurch alttestamentliche Weissagungen in Erfüllung gegangen und endlich, um den Juden ein Spiegelbild ihrer eigenen Verschuldung vorzuhalten; denn darüber darf kein Zweifel sein, daß Matth. zwischen dem „Siehe du zu" (V. 4), mit welchem die Oberpriester und Aeltesten den verzweifelnden Judas abwiesen und dem „Sehet ihr zu" (V. 24), womit Pilatus die Schuld des Todes Jesu von sich auf das jüdische Volk abzuladen sucht, ein Verhältniß der Analogie festgehalten wissen will. Darnach wird man auch begreifen, warum in den andern Evangelien von diesem Ereigniß nichts gemeldet wird. Die von einem Judas ausgegangene Schuldloserklärung Jesu hatte für sich allein natürlich höchst zweifelhaften Werth und die übrigen Momente, um derenwillen Matthäus die Erzählung aufgenommen, hervorzuheben, lag nicht in der Aufgabe der andern Evangelisten und widersprach sogar zum Theil derselben. Uebrigens wird auf das Ende des Judas noch angespielt in einer in die Apostelgeschichte aufgenommenen Rede des Petrus Act. 1, 18, wo gesagt wird, daß er heruntergefallen und in der Mitte geborsten sei, so daß seine Eingeweide herausgeschüttet wurden. Ein Widerspruch dieser Aussage mit der Angabe des Matth., daß Judas sich erhängt habe, findet nicht im entferntesten statt, vielmehr kann jene ohne diese nicht verstanden werden, denn wer herabfällt, muß hinaufgekommen sein. Wie aber Judas hinaufge-

kommen, setzt Petrus bei seinen Zuhörern als bekannt voraus und diese wußten sicher von nichts Anderem, als wovon Matth. erzählt. Ueberhaupt hat man wohl zu beachten, daß Petrus mit seiner Aussage nicht eine Erzählung der betreffenden Begebenheit, sondern eine rhetorische Explication darüber geben will, daß durch einzelne Umstände derselben alttestamentliche Weissagungen zur Erfüllung gekommen. Analog damit ist auch die weitere Aussage, Judas habe aus dem Sündenlohn ein Feldstück erworben nicht als prosaische Behauptung einer Thatsache, sondern als eine rhetorische Figur zu betrachten, durch welche ein Gegensatz zu dem vorhergehenden „Er hat das Loos dieses Dienstes erlangt" hergestellt wird, so daß der Sinn entsteht: Statt der Dienstleistung, zu der er auserwählt war, wurde seine Leistung der Erwerb des Blutackers, womit keineswegs gesagt sein will, daß er in Betreff dieses Feldstückes das Kaufgeschäft in eigener Person ausgeführt habe.

2) Die Botschaft der Frau des Pilatus erzählt ebenfalls Matth. allein, indem er sie auffaßt, wie sie sicher vom Volke in der damaligen Zeit aufgefaßt wurde, nämlich als ein bedeutsames Zeugniß für die Schuldlosigkeit Jesu. Marcus und Lucas durften sie natürlich nicht aufnehmen, weil dieselbe auch anders gedeutet werden konnte, nämlich als ein Beweis, daß der römische Statthalter seiner Frau gestattete, in Dinge sich zu mischen, von welchen sie sich nach römischer Anschauung absolut fernhalten sollte. Johannes aber hatte keine Veranlassung, auf diese Begebenheit zurückzukommen, denn bezweifelt wurde dieselbe sicher von keiner Seite, wenn man sie gleich von Seite römischer Staatsbeamten anstößig finden mochte.

2) Die ersten Verhandlungen vor Pilatus.

Joh. 18, 28—38; Matth. 27, 11—14; Marc. 15, 1—5;
Luc. 20, 1—4.

Pontius Pilatus war der sechste Procurator von Judäa und trat sein Amt, das er 10 Jahre lang verwaltete, als Nachfolger des Valerius Gratus im J. 25 oder 26 an. Was wir aus anderweitigen Quellen, namentlich aus Josephus und Philo über seine Amtsführung erfahren, lautet gerade nicht zu Ungunsten desselben. Daß er mit der herrschenden Partei in Jerusalem vielfach in Verwicklungen gerieth, kann ihm nicht zu sehr zur Last gelegt werden; ebenso daß er beim Niederschlagen von Aufständen mit rücksichtsloser Strenge verfuhr. Auf Klagen der Samariter hin wurde er im letzten Jahr des Tiberius abberufen und soll sich, wie spätere Nachrichten besagen, unter Caligula aus Furcht vor diesem Herrscher selbst entleibt haben. Während sonst die Procuratoren von Provinzen nur Finanzbeamte waren, hatte der Procurator von Judäa, obwohl unter der Aufsicht des Statthalters von Syrien stehend, doch die Vollgewalt eines Statthalters und somit auch das Recht über Leben und Tod. Was die Frage betrifft, ob in Judäa der Procurator ausschließlich die Behörde war, welche ein Todesurtheil rechtskräftig aussprechen, beziehungsweise ein ausgesprochenes rechtskräftig machen konnte, so kann die Beantwortung derselben, wenn man sich auf den Standpunkt römischer Anschauungen stellt, keinen Augenblick zweifelhaft sein. Nach römischen Rechtsbegriffen stand das jus gladii nur dem Souverain und den Delegirten zu, die er mit Handhabung desselben betraut hatte. Als Souveraine wurden allerdings außer dem Kaiser auch die dem Reich unterworfenen

Könige, Tetrarchen, Ethnarchen u. s. w. betrachtet, aber nur darum, weil sie trotz der drückenden Abhängigkeit, in welcher sie standen, nach einer Rechtsfiction nicht als Unterthanen, sondern als „Freunde" der römischen Kaiser galten und eben damit ungefähr dieselbe rechtliche Stellung einnahmen, wie zu Zeiten der Republik die socii populi Romani. Wenn mitunter landschaftliche oder Communalbehörden da und dort im römischen Reich das Recht über Leben und Tod ausübten, so geschah das nicht auf den Grund der ihnen gelassenen Autonomie, sondern auf den Grund besonderer Privilegien, die wie gegeben so auch zurückgezogen werden konnten. Daher darf aus dem Umstand, daß Judäa nach der Absetzung des Archelaus die Autonomie erhielt, noch nicht geschlossen werden, daß die einheimischen Behörden auch das Recht der Todesstrafe erlangten, vielmehr beweist gerade der Umstand, daß Josephus, der sonst jede auch die geringfügigste Vergünstigung, die seiner Nation von Seite der römischen Machthaber zu Theil wurde, verzeichnet, ein derartiges Privilegium nicht aufgenommen, mit voller Sicherheit, daß ein solches auch nicht existirte. Was den Judäern in dieser Beziehung allein zustand, war das Recht, daß sie Heiden, welche über den Vorhof der Heiden hinaus in das Tempelgebäude eindringen wollten, ohne weiteres tödten durften. Es war dieß eine Uebertragung des römischen Hausrechts auf den Tempel zu Jerusalem, und daß es dazu, wie Josephus ausdrücklich hervorhebt, einer besonderen Gestattung von römischer Seite bedurfte, ist ebenfalls ein schlagender Beweis, daß der einheimischen Obrigkeit der Judäer das jus gladii nicht zukam. Stellt man sich dagegen auf den Standpunkt der nationaljüdischen Anschauung, so war das jus gladii des Procurator sowie jede Gerechtsame,

welche das römische Reich in Anspruch nahm, nichts als Usurpation und zwar eine Usurpation, durch welche das göttliche Gesetz selbst verletzt wurde. Nach der Auffassung, die man damals von Seite der Juden diesem Gesetze gab, kam die Herrschaft über das jüdische Volk Niemanden zu als Gott selbst und seinen Delegirten, den Priestern und Volksältesten, und es waren somit von irdischen Gewalten nur diese, denen das Recht, ein Todesurtheil zu sprechen, sowie die Verantwortung dafür zugeschrieben wurde. Dieser Gegensatz römischer und national-jüdischer Anschauungen mußte zu ganz eigenthümlichen Verhältnissen führen. In den Augen der national-jüdischen Partei, d. h. in den Augen fast des ganzen jüdischen Volkes galt es als ein Unrecht, die Verurtheilung eines Juden durch ein römisches Gericht herbeizuführen und der Sprachgebrauch schuf für eine solche Thätigkeit den Ausdruck „παραδιδόναι," wodurch dieselbe dem Verrathe gleichgestellt wurde. Das Synedrium, welches dem Einflusse der Volksmeinung sich am wenigsten entziehen konnte und wollte, entschloß sich daher sicher in jedem einzelnen Fall nur mit dem größten Widerwillen die Intervention des Procurator zur Vollziehung eines Todesurtheils anzurufen und wagte es in einzelnen Fällen, wie bei der Steinigung des Stephanus, eher ein Todesurtheil tumultuarisch vollziehen zu lassen, als daß es sich zu jenem demüthigenden Entschluß herbeiließ. Die römischen Procuratoren konnten, da sie regelmäßig in Cäsarea residirten, Manches ignoriren, was von den jüdischen Behörden in Jerusalem geschah, und sie mochten dazu um so geneigter sein, als unter manchen Kaisern das jüdische Synedrium eines großen Einflusses am Hofe nicht entbehrte und daher leicht an einem Statthalter, der mit ihm in Conflict kam,

Rache nehmen konnte. Außerdem waren die Procuratoren mit ganz seltenen Ausnahmen der Bestechung zugänglich und bei den unermeßlichen Reichthümern des Tempelschatzes konnten dem Synedrium die Mittel nicht fehlen, im Nothfall eine solche zur Ausführung zu bringen. Allein wenn auch die Intervention des Procurator nicht zu umgehen war, so war das Bestreben der Synedristen sicher darauf gerichtet, derselben einen so geringen Spielraum als möglich zu lassen. Namentlich müssen sie bei solchen Vergehen, über welche nur die jüdischen Gesetze die Todesstrafe verhängten, versucht haben, sich selbst die Urtheilsprechung zu vindiciren und die Einwirkung des Statthalters zu einer bloß formellen Bestätigung der ausgesprochenen Straffentenz herabzusetzen, wornach demselben eine Cognition des einzelnen Falles entzogen wurde. Auch dieser Versuch muß oft gemacht werden und mag, wenn es sich nicht um einen Fall handelte, wo die römischen Gesetze wie z. B. beim Ehebruch eine andere Strafe vorschrieben als die jüdischen, bei der eigenthümlichen Scheu der römischen Staatsverwaltung sich in die religiösen Angelegenheiten der unterworfenen Völker weiter einzumischen, als nothwendig war, in der Regel auch gelungen sein. Ein Recht aber wurde auch in dieser Beziehung von römischer Seite nie anerkannt, sondern alles hieng von dem guten Willen oder der Laune des Statthalters ab. Diese Verhältnisse spiegeln sich, wie wir sehen werden, in dem Prozeß Jesu mit großer Anschaulichkeit wieder. Hier heben wir nur hervor, daß derselbe sich hauptsächlich um die zwei Angelpunkte dreht, nämlich daß Pilatus zuerst den Juden eine Vergünstigung nicht gewährte, die sie in Anspruch nahmen und daß später die Juden eine Vergünstigung, welche Pilatus ihnen gewähren wollte, nicht acceptirten.

1) Die erste Ergänzung, welche Johannes dem Bericht der Synoptiker beifügt, bezieht sich auf einen äußerlichen Umstand an der Führung des Processes. Ohne Zweifel machten die spätern Juden direct gegen die Darstellung des Matth. und indirect gegen die beiden andern Synoptiker geltend, daß an der Verhandlung vor Pilatus sicher die Oberpriester und Volksältesten sich nicht hätten betheiligt haben können, weil sie durch den Eintritt in das Haus eines Heiden sich verunreinigt haben würden, während doch anzunehmen sei, daß sie mit Rücksicht auf das Essen sei es des Paschalammes oder der Chagiga sich davon enthalten wollten. Diesen Einwurf gegen die Wahrhaftigkeit seiner Vorgänger beseitigt Johannes, indem er einen von diesen übergangenen Umstand hervorhebt, daß nämlich Pilatus sich herbeiließ, mit den Synedristen außerhalb seines Gerichtshauses zu verhandeln. Demgemäß haben wir uns als den Schauplatz des Prozesses Jesu zwei Lokalitäten zu denken, nämlich den Raum vor dem Gerichtshaus und irgend ein Gemach innerhalb desselben, und man kann folglich die Differenz zwischen Johannes und den Synoptikern auch dahin angeben, daß die letzteren sich ausschließlich auf das beschränken, was außerhalb vorgieng, während der erstere auch das herbeizieht, was innerhalb sich ereignet hat. Ob Pilatus in Jerusalem eine eigene Amtswohnung hatte, läßt sich nicht mehr ausmachen. Für die Verneinung sprechen mehrere Angaben des Josephus, wornach die Procuratoren bei ihrer Anwesenheit in Jerusalem wenigstens in den einzelnen Fällen, die er erzählt, in dem Pallaste der herodischen Königsfamilie ihr Absteigquartier nahmen. Entscheidend ist indessen diese Instanz nicht und die Tradition, die ein von dem Pallaste des Herodes verschiedenes Haus in Jerusalem als das des

Pilatus bezeichnet, könnte darum doch im Rechte sein. In Betreff der Verhandlungen innerhalb des Prätorium hat man vor der irrthümlichen Annahme sich zu hüten, als ob die Verhandlungen zwischen Jesus und Pilatus mit Ausschluß anderer Zuhörer geführt worden seien. Der Evangelist setzt es als selbstverständlich voraus, daß bei denselben die Assessoren und das übrige Gerichtspersonal des Pilatus anwesend waren, und daß überhaupt Niemand ausgeschlossen wurde, der sich nicht durch religiöse Bedenken selbst ausschloß. Man darf daher wohl annehmen, daß Johannes, der sich einen Weg in das Haus des Hohenpriesters zu bahnen wußte, nicht unterlassen haben werde, den Verhandlungen vor dem Procurator, wo keine Gefahr für ihn vorhanden war, anzuwohnen, und daß somit sein Bericht auf Augen- und Ohrenzeugschaft im strengsten Sinn des Wortes beruht.

2) Matth. und Marcus berichten bloß, daß Jesus vor Pilatus gestellt und von diesem gefragt worden sei, ob er der König der Juden sei, sowie daß er darauf eine bejahende Antwort gegeben habe. Daß der Verlauf der Sache nicht so einfach gewesen, versteht sich von selbst. Auch deuten beide Evangelisten an, daß weitläufigere Verhandlungen stattgefunden, indem sie hervorheben, daß Jesus auf die vielen von den Oberpriestern und Volksältesten vorgebrachten Anklagen nichts erwidert und auch auf die Aufforderung des Pilatus hin sich zu keinem Wort der Vertheidigung herbeigelassen habe. Lucas ergänzt nun fürs erste allerdings den Bericht seiner Vorgänger in der Richtung, daß er angibt, wie die Anklage gelautet habe, nämlich:

a) Jesus verführe das Volk;

b) er hindere, dem Kaiser Steuern zu geben;

c) er gebe sich für den König Messias aus.

Aber auch aus ihm erhellt nicht, daß Jesus vor Pilatus eine andere Antwort gegeben habe, als die einfache Bejahung der Frage, ob er der Judenkönig sei. Darnach scheinen die jüdischen Gegner des Christenthums zur Zeit des Johannes auf den Grund der synoptischen Erzählungen die Behauptung aufgestellt zu haben, daß Jesus auch vor Pilatus absolutes Stillschweigen eingehalten und somit, da doch dieser freundlich mit ihm verfahren sei, einen verbrecherischen Trotz an den Tag gelegt habe. Wenn sodann Lucas fürs zweite durch die Aufnahme der von den Synedristen vorgebrachten Anklagepunkte eine genügende Motivirung für die Frage des Pilatus „Bist du der König der Juden?“ gibt, so steht es bei ihm um so unmotivirter da, wenn Pilatus auf die erhaltene bejahende Antwort sich ohne weiteres an die Ankläger mit der Erklärung wendet: „Er finde keine Schuld an diesem Menschen.“ Warum Lucas auf diese Weise erzählt, haben wir bereits angedeutet. Er mußte bei seinem Publikum die Präsumption voraussetzen, daß Pilatus als römischer Staatsbeamter in Abhaltung des Verhörs seine Schuldigkeit gethan und daß also, wenn er in Folge desselben eine Schuldlos-Erklärung abgab, von ihm die Behauptung Jesu, er sei König der Juden, als unverfänglich erfunden worden sei. Allein spätere Leser, die von der Ansicht ausgiengen, Lucas habe eine vollständige Darstellung der betreffenden Vorgänge geben wollen, mußten es im höchsten Grad auffallend finden, daß Pilatus eine von seinem Standpunkte aus so anstößige und strafbare Erklärung nicht weiter berücksichtigt haben sollte, und wenn diese Leser Gegner des Christenthums waren, so war natürlich, daß sie entweder die Wahrhaftigkeit des Berichtes anfochten

oder aber den Pilatus der Pflichtvergessenheit beschuldigten. So war denn für Johannes Grund genug vorhanden, seine Vorgänger zu ergänzen und er thut dieß, indem er aus dem Verhör des Pilatus gerade die auf das Judenkönigthum bezüglichen Fragen und Antworten anführt, aus welchen sich von selbst ergab, einmal daß Jesus, solange ihn Pilatus nach den Forderungen der Gerechtigkeit behandelte, jede Antwort auf die an ihn gestellten Fragen nicht verweigerte und sodann daß der Landpfleger von ihm über die Bedeutung des Anspruches „Judenkönig zu sein", solche Erklärungen erhielt, daß er von seinem Standpunkt als Beamter nicht den entferntesten Grund zum Einschreiten hatte.

3) Ueber den Grund, warum die Synedristen die Intervention des Pilatus in Anspruch nahmen, enthalten die drei ersten Evangelien auch nicht die leiseste Andeutung. Zur Zeit, in der und in den Kreisen, für welche sie abgefaßt wurden, war derselbe allgemein bekannt und es wäre eine Erklärung über diesen Punkt die überflüssigste Sache von der Welt gewesen; zur Zeit aber, als Johannes schrieb, waren die politischen Einrichtungen, wie sie zu Lebzeiten des Herrn in Palästina bestanden, sicher bei dem größten Theil seiner Leser in Vergessenheit gerathen und den Juden dieser Zeit lag daran, die Erinnerungen an die Abhängigkeit des früheren Synedrium von der römischen Gewalt bei sich selbst und bei andern möglichst zu verwischen und Ansichten in Umlauf zu setzen, wie sie uns jetzt noch im Talmud entgegentreten, daß nämlich dem Synedrium die volle peinliche Gerichtsbarkeit über jeden Israeliten zugestanden habe. Es wäre auch recht wohl möglich, daß die Partei unter den Juden, welche die Schuld des Todes Jesu von dem jüdischen Volke wegzuwälzen oder wenigstens zu mindern suchte, auf

den Grund solcher Ansichten geltend gemacht hätte, daß wenn das Synedrium den Tod Jesu wirklich entschieden gewollt, es denselben aus eigener Vollmacht hätte verhängen können. Wie dem aber sei, jedenfalls erhielt zur Zeit des Johannes die Frage nach dem Grund der Auslieferung Jesu an Pilatus eine ganz andere Bedeutung als zur Zeit der Synoptiker und der Evangelist beantwortet sie, indem er auch den Anfang der Verhandlungen vor Pilatus in den Kreis seiner Darstellung zieht und das Geständniß referirt, welches die Synedristen selbst vor dem Landpfleger ablegten, daß ihnen nämlich das Recht zu Fällung eines Todesurtheils nicht zustehe. Zugleich aber benützt der Evangelist dieses Geständniß auch, um zu zeigen, daß durch das in demselben ausgesprochene Verhältniß die Erfüllung der Weissagung herbeigeführt wurde, welche Jesus nach 12, 32 über die Art seines Todes öffentlich vor den Juden ausgesprochen. Denn ein von einer römischen Behörde verhängtes Todesurtheil konnte nur nach römischen Gesetzen, also in diesem Fall durch die Kreuzigung seine Ausführung finden.

4) Obwohl demnach Johannes seine Vorgänger in mehreren wichtigen Punkten ergänzt, so erhalten wir doch auch durch ihn kein vollständiges Bild der ersten Verhandlungen vor Pilatus, namentlich fehlt eine directe Angabe darüber, wie dieselben eingeleitet wurden; denn wenn die Synedristen auf die Frage des Pilatus: „Welche Anklage bringet ihr gegen diesen Menschen vor", trotzig antworteten: „Wäre er nicht ein Uebelthäter, so würden wir ihn dir nicht überliefert haben", so setzt das voraus, daß sie eine solche Frage nicht erwarteten und es also nicht darauf angelegt hatten, eine formelle Anklage vor Pilatus durchzuführen. Darnach haben wir uns den Sachverhalt so zu

denken, daß die Synedristen vor Pilatus nur mit der allgemein gehaltenen Behauptung traten, Jesus habe nach ihrem Gesetz ein todeswürdiges Verbrechen begangen und daß sie hofften, darauf hin von dem Procurator ein Todesurtheil zu erlangen. In dieser Erwartung fanden sie sich dadurch getäuscht, daß Pilatus eine Anklage forderte, d. h. die Cognition über den Fall für sich selbst in Anspruch nahm. Die Antwort, die ihm die Synedristen geben, zeigt die üble Laune derselben und ihren Mangel an Bereitwilligkeit, auf das Ansinnen des Procurator einzugehen. Darnach ist auch die Entgegnung, die ihnen Pilatus zu Theil werden läßt, ganz naturgemäß und könnte so umschrieben werden: Wenn ihr euch meinem Verlangen nicht fügt, so müßt ihr eben die Sache wieder vor euer Forum ziehen und zusehen, wie ihr eurem Gesetze zu genügen vermöget. Das *κρίνατε* in dieser Entgegnung ist, wie aus der folgenden Gegenrede der Synedristen hervorgeht, nicht von einem Acte bloßen Urtheilsprechens, sondern von der ganzen Thätigkeit, die ein Gericht auszuüben hat, also auch von der Vollziehung des Urtheils zu verstehen. Die Beifügung *κατὰ τὸν νόμον ὑμῶν* bedeutet nicht, daß Pilatus damit den Synedristen die Ausführung eines Todesurtheils nach Maßgabe der Vorschriften des mosaischen Gesetzes zugestehen und darnach sagen wolle: die Kreuzigung kann ich ohne vorherige Cognition nicht verhängen, aber wenn euer Gesetz etwa die Steinigung als genügende Strafe anerkennt, so möget ihr sie ins Werk setzen. Gegen eine solche Auffassung spricht die kategorische, keine Ausnahme zulassende Weise, in welcher sich die Synedristen das Recht der Todesstrafe selbst absprechen. Daher liegt in dem *κατὰ τὸν νόμον* 2c. des Pilatus wenn nicht ein Spott, doch die Berührung eines

wunden Punktes, nämlich des Umstandes, daß die von den Juden beanspruchte absolute Autonomie einer Beschränkung unterlag und sie also außer Stand waren, das, was sie für Forderung ihres Gesetzes hielten, in Ausführung zu bringen [1]).

5) Indem die Synedristen zugestehen, daß ihnen das Recht der Todesstrafe nicht zukomme, geben sie zugleich zu erkennen, daß sie gerade diese über Jesus verhängt wissen wollen. Nach der Erklärung, welche sie von Pilatus erhalten, blieb ihnen nichts Anderes übrig, als eine Anklage zu formuliren, von der sie hoffen durften, daß sie den Pilatus zu einem Todesurtheil bestimmen werde. Das Vorbringen einer solchen Anklage erzählt Johannes nicht, aber wenn er im Folgenden berichtet, daß Pilatus Jesum befragt, ob er der Judenkönig sei, so setzt er dasselbe voraus, da sonst rein unverständlich wäre, wie der Landpfleger zu solch' einer Frage gekommen. Wir haben also anzunehmen, daß die Anklage, wie sie bei Lucas 23, 2 formulirt ist, in den Context des Johannes einzuschieben sei, und daß dieser in Beziehung auf dieselbe nichts zu berichtigen gehabt habe. Daß er aber keine ausdrückliche Hinweisung auf die von ihm vorausgesetzte Erzählung des Lucas gibt, kann nicht

---

1) Uebrigens war diese Beschränkung nicht die einzige in ihrer Art, es gab noch mehrere, die in gleicher Weise eine unversiegbare Quelle von Conflicten zwischen den Juden und der römischen Obergewalt wurden. So war namentlich in allen Privilegien, durch welche die Häupter des römischen Staates von Julius Cäsar an den Juden die Freiheit, nach ihren Gesetzen und Sitten zu leben, garantirten, als Gegenleistung ausbedungen, daß von ihnen auch die Sitten und Gebräuche anderer Völker respectirt werden sollten, eine Forderung, die vom Standpunkt des römischen Staatsinteresses aus ganz natürlich war, die aber in schroffem Gegensatz stand zu dem Geiste, in welchem damals von den Juden das mosaische Gesetz ausgelegt wurde.

auffallen, wenn man bedenkt, daß er mit Rücksicht auf solche Leser, welche die früheren Evangelien nicht kannten und denen er auch die Existenz derselben nicht verrathen durfte, seiner Schrift die Form eines selbstständigen Ganzen geben mußte.

6) Wenn demnach Johannes an der Formulirung der Anklage bei Lucas nichts zu berichtigen hatte, so hatte er um so mehr zu berichtigen in Bezug auf das kleine Bruchstück, welches derselbe aus dem Verhör Jesu gibt. In dieser Beziehung gibt Johannes zunächst die Frage des Pilatus übereinstimmend mit der Darstellung des Lucas und den beiden andern Synoptikern, allein indem er die bejahende Beantwortung derselben von Seite Jesu genauer motivirt, beseitigt er den Anstoß, den, wie wir gesehen, das Verhalten des Pilatus namentlich nach der Darstellung des Lucas nothwendig hervorrufen mußte. Der Frage des Pilatus folgte nämlich von Seite des Herrn eine Gegenfrage, die den Zweck hatte, zu erforschen, in welchem Sinn jene gestellt wurde. Nachdem Pilatus und zwar in sehr wegwerfender Weise constatirt hat, daß er seine Frage in keinem andern Sinn gestellt als in dem, welchen sie für einen römischen Beamten haben mußte, gibt ihm der Herr die allerdings nur negative, aber gerade in diesen Verhältnissen allein passende Auskunft, daß sein Königthum nicht von dieser Welt sei, also auch nicht in den Bereich der Amtsbefugnisse und Pflichten des Landpflegers falle. In dieser Auskunft ist aber nicht jeder Anspruch auf ein Königthum von Seite Jesu negirt und darnach ergibt sich die Frage des Pilatus: „Also bist du doch ein König?“ durchaus als natürlich. Ebenso aber verliert die bejahende Antwort Christi alles Verfängliche, obwohl sie genau so lautete, wie sie die Sy-

noptiker in ihren Bericht aufgenommen. Die Beifügung, welche Jesus zu dieser Bejahung gibt, bekommt ihr volles Verständniß durch die berühmte Gegenfrage des Pilatus: „Was ist Wahrheit?" Indem nämlich Pilatus so fragt, gibt er sich allerdings als einen vollendeten Skeptiker, als einen solchen, der an aller Wahrheit verzweifelt, kund, aber er zeigt doch zugleich, daß er nach Wahrheit geforscht hat und wir dürfen daher schließen, daß in seiner Brust, wenn er die Wahrheit auch nicht gefunden, und sie sogar für unfindbar hält, doch das Interesse an derselben nicht erloschen gewesen sei. An diesem Punkte faßt ihn Jesus, der ihn durchschaut, und darnach richtet er die nähere Erklärung über sein Königthum so ein, daß dieselbe zu einem Gnadenruf für Pilatus wird, indem sie ihm die Aussicht eröffnet auf einen gebornen König der Wahrheit und auf ein Königreich, dessen Angehörige zu ihrem Lebensprincip die Wahrheit haben. Daß Pilatus diesen Gnadenruf überhört, war seine Schuld und das Einzige, was er im weitern Verlauf des Processes noch aus dem Munde Christi zu hören bekam, war die Hinweisung auf seine Verschuldung.

3) Die Verhandlung vor Herodes.

Luc. 23, 5—12.

1) Warum Lucas und zwar er allein diese Verhandlung erzählt, ist bereits auseinandergesetzt. Was Lucas berichtet, läßt sich in die Darstellung der beiden andern Synoptiker ohne Schwierigkeit einfügen, aber die des Johannes scheint dasselbe auszuschließen. Indem nämlich dieser Evangelist erzählt, daß Pilatus nach dem ersten Verhöre Jesum den Juden gegenüber schuldlos erklärt habe, fügt er gleich das Anerbieten des Landpflegers bei, Christum oder den

auffallen, wenn man bedenkt, daß er mit Rücksicht auf solche Leser, welche die früheren Evangelien nicht kannten und denen er auch die Existenz derselben nicht verrathen durfte, seiner Schrift die Form eines selbstständigen Ganzen geben mußte.

6) Wenn demnach Johannes an der Formulirung der Anklage bei Lucas nichts zu berichtigen hatte, so hatte er um so mehr zu berichtigen in Bezug auf das kleine Bruchstück, welches derselbe aus dem Verhör Jesu gibt. In dieser Beziehung gibt Johannes zunächst die Frage des Pilatus übereinstimmend mit der Darstellung des Lucas und den beiden andern Synoptikern, allein indem er die bejahende Beantwortung derselben von Seite Jesu genauer motivirt, beseitigt er den Anstoß, den, wie wir gesehen, das Verhalten des Pilatus namentlich nach der Darstellung des Lucas nothwendig hervorrufen mußte. Der Frage des Pilatus folgte nämlich von Seite des Herrn eine Gegenfrage, die den Zweck hatte, zu erforschen, in welchem Sinn jene gestellt wurde. Nachdem Pilatus und zwar in sehr wegwerfender Weise constatirt hat, daß er seine Frage in keinem andern Sinn gestellt als in dem, welchen sie für einen römischen Beamten haben mußte, gibt ihm der Herr die allerdings nur negative, aber gerade in diesen Verhältnissen allein passende Auskunft, daß sein Königthum nicht von dieser Welt sei, also auch nicht in den Bereich der Amtsbefugnisse und Pflichten des Landpflegers falle. In dieser Auskunft ist aber nicht jeder Anspruch auf ein Königthum von Seite Jesu negirt und darnach ergibt sich die Frage des Pilatus: „Also bist du doch ein König?“ durchaus als natürlich. Ebenso aber verliert die bejahende Antwort Christi alles Verfängliche, obwohl sie genau so lautete, wie sie die Sy-

noptiker in ihren Bericht aufgenommen. Die Beifügung, welche Jesus zu dieser Bejahung gibt, bekommt ihr volles Verständniß durch die berühmte Gegenfrage des Pilatus: „Was ist Wahrheit?" Indem nämlich Pilatus so fragt, gibt er sich allerdings als einen vollendeten Skeptiker, als einen solchen, der an aller Wahrheit verzweifelt, kund, aber er zeigt doch zugleich, daß er nach Wahrheit geforscht hat und wir dürfen daher schließen, daß in seiner Brust, wenn er die Wahrheit auch nicht gefunden, und sie sogar für unfindbar hält, doch das Interesse an derselben nicht erloschen gewesen sei. An diesem Punkte faßt ihn Jesus, der ihn durchschaut, und darnach richtet er die nähere Erklärung über sein Königthum so ein, daß dieselbe zu einem Gnadenruf für Pilatus wird, indem sie ihm die Aussicht eröffnet auf einen gebornen König der Wahrheit und auf ein Königreich, dessen Angehörige zu ihrem Lebensprincip die Wahrheit haben. Daß Pilatus diesen Gnadenruf überhört, war seine Schuld und das Einzige, was er im weitern Verlauf des Processes noch aus dem Munde Christi zu hören bekam, war die Hinweisung auf seine Verschuldung.

3) Die Verhandlung vor Herodes.

Luc. 23, 5—12.

1) Warum Lucas und zwar er allein diese Verhandlung erzählt, ist bereits auseinandergesetzt. Was Lucas berichtet, läßt sich in die Darstellung der beiden andern Synoptiker ohne Schwierigkeit einfügen, aber die des Johannes scheint dasselbe auszuschließen. Indem nämlich dieser Evangelist erzählt, daß Pilatus nach dem ersten Verhöre Jesum den Juden gegenüber schuldlos erklärt habe, fügt er gleich das Anerbieten des Landpflegers bei, Christum oder den

Barrabas zu entlassen und zwar so, wie wenn dieses Anerbieten unmittelbar an jene Schuldloserklärung sich angeschlossen hätte. Allein diese Darstellungsweise kann nach dem, was wir von den schriftstellerischen Motiven des Johannes wissen, nicht auffallen, vielmehr berechtigt sie uns zu dem Schluß, daß derselbe an der Erzählung des Lucas bezüglich der Verhandlungen vor Herodes nichts zu berichtigen hatte. Mehr muß es uns auffallen, daß Johannes die bereits von den Synoptikern erzählte Gegenüberstellung des Heilandes und des Barrabas in seinen Bericht aufgenommen, obwohl er nichts wesentlich Neues hinzuzufügen hatte; denn der Umstand, daß er ihn mit ληστὴς bezeichnet, ein Wort, das die Römer in Beziehung auf die aufständischen Juden genau in demselben Sinn, wie die heutigen Italiener das Wort Brigante, zu gebrauchen pflegten, und daß er also andeutet, jener sei auch politischer Motive halber verhaftet gewesen, kann nicht als wesentlich betrachtet werden. Uebrigens läßt sich der Grund jener Aufnahme leicht entdecken, wie wir im folgenden Abschnitt zeigen werden.

2) Was Einzelnes in der Erzählung des Lucas anlangt, so ist der in derselben genannte Herodes der Tetrarch Herodes Antipas, ein Sohn Herodes des Großen, der zu seinem Erbtheil Galiläa und Peräa erhielt und besonders dadurch bekannt ist, daß er den Täufer Johannes enthaupten ließ. Wenn es von ihm heißt, er habe Jesum mit seinen Kriegsschaaren verspottet, so liegt darin ebenso eine Ironie, wie wenn Marcus 6, 21 berichtet, er habe für seine Großen, seine Obersten und für die Ersten von Galiläa ein Gastmahl angestellt. Ohne Zweifel hatte der unbedeutende Galiläerfürst der Kleinheit seiner Verhältnisse durch pompöse Titel nachzuhelfen gesucht und dadurch wie durch Anderes

in Rom sich lächerlich gemacht. Diesen Umstand benützt Lucas mit gewohnter Feinheit, um durch Erwähnung der Kriegsschaaren des Herodes seinen Lesern einen Wink zu geben, wer bei der ganzen Scene eigentlich der lächerliche gewesen sei. Warum Jesus diesem Herodes keine Antwort gab, deutet Lucas zum Theil damit an, daß er angibt, derselbe habe die Gelegenheit benützen wollen, um sich ein Spektakel zu verschaffen. Ein anderer Grund mag in dem Verfahren dieses Fürsten gegen den Täufer gelegen sein, durch welches er seinen gänzlichen Mangel an Gerechtigkeitssinn hinlänglich beurkundet hatte. Worin die Pointe des Witzes, den Herodes offenbar durch Bekleidung Jesu mit einem hellen Gewand machen wollte, zu suchen sei, läßt sich nicht mehr ausmachen. Die Exegeten fassen größtentheils dieses helle Gewand als die römische vestis candida auf und behaupten, Herodes habe damit Christus als verunglückten Candidaten um das Judäerkönigthum verhöhnen wollen. Andere denken bei dem hellen Gewand an ein Purpurkleid als das spezifische Abzeichen der königlichen Würde, andere wollen gar in demselben ein äußeres Zeichen der Schuldloserklärung erblicken. Wenn Lucas am Schluß noch hervorhebt, daß Pilatus und Herodes, welche vorher verfeindet waren, gute Freunde wurden, so will er damit constatiren, daß der letztere bei dem Act der Schuldloserklärung Jesu noch in keiner Weise unter dem Einfluß des erstern stand, also in juristischem Sinn vollkommen selbständig verfuhr.

4) Die weitern Verhandlungen vor Pilatus.

Joh. 18, 39—19, 16; Matth. 27, 15—31; Marc. 15, 6—12; Luc. 23, 13—25.

1) Der Grund, warum Johannes die Episode mit Barrabas aufgenommen, ist durch das **τότε οὖν** 19, 1 angedeutet. Mit diesem Ausdruck will nämlich Johannes wie 19, 16 offenbar die Berichtigung einer ihm von anderwärts her vorliegenden Zeitbestimmung geben. Suchen wir nach dieser Zeitbestimmung, so finden wir, daß die beiden ersten Synoptiker die Geißelung und Verspottung Jesu durch die Soldaten erst nach dem definitiven Urtheilsspruch des Pilatus erzählen, also den Schein erwecken, als ob jene grausamen Handlungen erst nach diesem Spruche vorgefallen. Darnach hat das **τότε οὖν** den Zweck, diesen Schein zu zerstören und für die fraglichen Acte einen andern Zeitpunkt zu fixiren, nämlich den unmittelbar nach der Gegenüberstellung Jesu und des Barrabas. Daraus ergibt sich weiter von selbst, daß diese Gegenüberstellung von Johannes nicht aus einem sachlichen, sondern aus einem bloß formellen Grunde aufgenommen wurde, nämlich um vermittelst derselben einer andern Begebenheit ihre richtige chronologische Stellung zu geben. Wollte er aber diesen Zweck erreichen, so blieb ihm, da er nicht auf vorhandene Evangelien hinweisen durfte, keine andere Auskunft übrig, als die fragliche Begebenheit wenigstens kurz wieder zu erzählen. Aus der Erzählung des Lucas erhellt, daß Pilatus die von Herodes ausgesprochene Schuldloserklärung Jesu gegenüber von den Synedristen geltend zu machen suchte, aber nicht durchzudringen vermochte. Daß Johannes, wie die Sendung zu Herodes überhaupt, so auch diesen Umstand übergeht, beweist nur, daß er in Be=

treff desselben nichts zu berichtigen hatte; die Frage, ob Johannes in der von ihm V. 38 berichteten Schuldloserklärung die erste von Pilatus allein ausgegangene und die zweite, in welcher sich dieser auf das Urtheil des Herodes stützte, in Eins zusammen verschmolzen habe, oder ob vor seinem Bericht über Barrabas und nach jener Schuldloserklärung, also genau zwischen V. 38 u. 39 die Verhandlungen vor Herodes und was ihnen unmittelbar folgte, einzuschieben sei, ist, weil rein formeller Natur, irrelevant. Johannes setzte voraus, daß der mit dem Lucasevangelium bekannte Theil seiner Leser wußte, die eine Begebenheit sei unmittelbar vor der andern vorgefallen, und überließ es demselben, die Sendung zu Herodes in den Context seiner eigenen Darstellung so oder so einzureihen, da ein Irrthum in dieser Beziehung höchstens einem Grammatiker von Bedeutung erscheinen konnte.

2) Dadurch, daß Pilatus den Juden die Wahl zwischen Jesus und Barrabas ließ, machte er zwar einen neuen Versuch, den ersteren zu retten, aber er that auch zugleich den ersten Schritt auf der Bahn feiger Nachgiebigkeit, auf der er am Ende bei einem ungerechten Todesurtheil ankommen sollte. Pilatus setzte voraus, daß die Juden nicht einen gemeinschädlichen Verbrecher losbitten würden, und hoffte damit von selbst in die Lage zu kommen, Jesum freilassen zu können, aber eben indem er diesen mit einem Verbrecher auf die gleiche Linie stellte, erklärte er ihn selbst im Widerspruch mit seinen eigenen Aussagen für einen Verbrecher. Außerdem muß bemerkt werden, daß Pilatus durch die Art und Weise, wie er seinen Vorschlag machte, das Scheitern desselben verschuldete. Die Evangelisten stimmen darin überein, daß er Jesum bei dieser Gelegenheit als Judenkönig

characterisirt habe, was die Ankläger desselben nur als spöttische Herausforderung auffassen konnten. Den Vorgang der Gegenüberstellung Jesu mit Barrabas erzählen die vier Evangelisten im Wesentlichen übereinstimmend, am kürzesten, wie man erwarten muß, Johannes, am weitläufigsten Marcus, der seinem mit derartigen Proceduren nicht vertrauten Publikum eine etwas genauere Beschreibung des Vorgangs gibt. Darnach pflegte ein Volkshaufen sich jährlich vor dem Absteigquartier des Landpflegers einzufinden, um ihn um Loslassung eines Gefangenen auf das Fest zu bitten. Ein solcher Volkshaufe, den man nicht mit den Anklägern Jesu verwechseln darf, fand sich auch in diesem Falle ein und wurde, wie Matth. und Marcus hervorheben, von den Oberpriestern bearbeitet, daß sie Barrabas losbitten sollten. Daß Lucas über diese Agitation der Häupter des jüdischen Volkes schweigt, ist etwas, was wir bei ihm zum Voraus erwarten müssen. Ueber Barrabas wissen wir außer dem, was die Evangelisten berichten, nichts. Der Name ist ein Patronymikon; ob aber der Vater Rabba oder Abba geheißen, läßt sich bei der schon in die älteste Zeit hinaufgehenden Verschiedenheit in der Schreibung dieses Namens nicht mehr ausmachen.

3) Einen zweiten Versuch, einem Todesurtheil gegen Jesus auszuweichen, machte Pilatus, indem er eine geringere Strafe, die Geißelung über ihn verhängte. Die Anwendung dieser Strafart war bei den Römern sehr gewöhnlich und sie trug bei denselben einen doppelten Character, nämlich den eines Züchtigungsmittels, oder, wie wir sagen würden, einer Polizeistrafe und den einer eigentlichen Criminalstrafe. In letzterer Eigenschaft wurde sie theils als selbstständiges Strafmittel benützt und die Execution nicht selten bis zur

Tödtung des Delinquenten fortgesetzt, theils aber wurde sie mit der Kreuzigung verbunden und diente gewissermaßen als Einleitung derselben. Aus dem ganzen Zusammenhang bei Johannes erhellt deutlich, daß Pilatus bei Jesus die Geißelung nur als Züchtigungsmittel anwenden lassen wollte. Lucas spricht sich über die Vornahme der Geißelung sehr zweideutig aus, so zwar, daß man aus ihm allein nicht beweisen könnte, daß sie wirklich zum Vollzug gekommen. Er berichtet in V. 16, daß Pilatus die Worte gebraucht: **παιδεύσας οὖν αὐτὸν ἀπολύσω,** Worte, die man offenbar als einen Vorschlag betrachten muß, Jesum, nachdem er ihn gezüchtigt haben werde, zu entlassen. Genau dieselben Worte kehren V. 22 wieder und man darf nicht zweifeln, daß Leser, welche den Sachverhalt nicht von anderwärts her kannten, sie auffaßten wie an der früheren Stelle, und da Lucas sonst von der Vornahme der Geißelung nichts berichtet, die Ansicht sich bildete, es sei bei der Drohung mit dieser Strafe verblieben. Allein das **παιδεύσας ἀπολύσω** in der zweiten Stelle kann, nachdem vorher von einer Drohung mit einer Züchtigung die Rede gewesen, auch übersetzt werden: „Nachdem ich ihn gezüchtigt habe, werde ich ihn entlassen", und christliche Leser haben den Ausdruck sicher nicht anders verstanden. Der Grund, der den Lucas zu dieser eigenthümlichen Darstellungsweise vermochte, ist ohne Zweifel in seinem Bestreben zu suchen, wornach er in Pilatus den römischen Beamten schonen will. Die Verhängung der Geißelungsstrafe war ein widerrechtlicher Act des Procurator, den es für Eingeweihte anzudeuten genügte, den aber Lucas in seiner Stellung in das volle Licht zu setzen keinen Beruf hatte. War aber die Geißelung ein ungerechter Act, so war es noch mehr die Dornenkrönung und der wilde Spott, der

mit Jesus getrieben wurde und wir finden daher bei Lucas über diesen Punkt gar nicht einmal eine Andeutung. Die beiden ersten Synoptiker erzählen sowohl Geißelung als Dornenkrönung und zwar fast gleichlautend, lassen aber dieselben, wie bereits bemerkt, erst auf den Urtheilsspruch des Pilatus folgen; doch deuten sie dadurch, daß sie die Geißelung noch im Gerichtshause vorgehen lassen, hinlänglich klar an, daß dieselbe nicht, wie Hug sagt, „die Vorrede der Kreuzigung" sein sollte, denn wenn sie dieß war, wurde sie wohl auf dem Richtplatze selbst vorgenommen. Mit Rücksicht darauf, sowie auf die entschiedene, mit Bezugnahme auf die Synoptiker gegebene Zeitbestimmung des Johannes kann man in dieser Beziehung nur zugeben, daß die Henker des Herrn die im Gerichtshause vorgenommene Geißelung nachher zugleich als Vorstrafe der Kreuzigung gelten ließen und sie also nicht wiederholten. Der Grund, warum die beiden ersten Synoptiker die Geißelung in Zusammenhang mit der Kreuzigung stellen, liegt in dem Zwecke des Matth., alles in Ein Bild zu vereinigen, wodurch der Tod Jesu zu einem so bittern und schmerzvollen wurde, um damit indirect den Gegnern zu sagen: Ihr habt nicht nur den Messias getödtet, sondern ihr habt ihn auch so grausam getödtet. Daher ist auch der Bericht des Matth. in Bezug auf die Geißelung und Verspottung Jesu verhältnißmäßig ziemlich ausführlich, während Johannes, der diesen Gegenstand nicht um einer sachlichen, sondern um einer formellen Berichtigung willen recapitulirt, nur die Hauptmomente aufgenommen. Marcus folgt dem Matth. fast Wort für Wort, doch ist eine kleine Abweichung, die er gegenüber von diesem eintreten läßt, bemerkenswerth. Während Matthäus als die Executoren der Geißelung unverholen die Soldaten des Landpflegers nennt,

sagt Marcus, wie wir gemäß den Rücksichten, welche er zu nehmen hatte, erwarten müssen nur ganz allgemein, „die Soldaten“ seien es gewesen, so daß man auch an die Tempelmiliz oder die Soldaten des Herodes denken könnte. Was die Dornenkrönung betrifft, so war dieselbe natürlich etwas ganz Außergewöhnliches und in diesem Falle eine Erfindung der Soldaten, mit welcher der Procurator direct nichts zu thun hatte, sondern die er nur nicht hinderte. Indessen wie roh und grausam die römischen Soldaten auch zu sein pflegten, so läßt sich doch nicht verkennen, daß sie zu den Mißhandlungen Jesu noch ein besonderer Impuls angetrieben haben muß. Man kann in dieser Beziehung sich denken, daß einzelne Synedristen in ihrem Fanatismus dieselben noch aufgereizt, wahrscheinlicher aber ist, daß sie Rache üben wollten für das Niederstürzen bei der Gefangennehmung, eine Vermuthung, zu der auch die Angabe des Matth. führt, daß die Soldaten die ganze Cohorte gegen Jesus versammelt hätten. Das Kleid, welches die Soldaten dem Herrn anlegten, nennt Matth. eine rothe χλάμυς, worunter wir den gewöhnlichen Soldatenmantel der römischen Legionäre zu verstehen haben, Marcus und Johannes nennen es ein Purpurkleid: der erstere offenbar nach dem, was es wirklich war, die beiden letztern nach dem, was es vorstellen sollte, nämlich das characteristische Gewand, das Könige zu tragen pflegten.

4) Nach der Geißelung und Verspottung Jesu durch die Soldaten machte Pilatus wieder einen Versuch, Jesum zu befreien, und zwar dadurch, daß er das Mitleiden der Ankläger zu erwecken suchte. Das ἰδὲ ὁ ἄνθρωπος, mit welchem Pilatus Jesum seinen Anklägern vorstellt, hat offenbar die Bedeutung einer Appellation an die menschlichen Gefühle in der Brust derselben. Nur wenn der Artikel vor

ἄνθρωπος fehlen würde, hätte man ein Recht, den Ausspruch dahin auszulegen, daß Pilatus Jesu die Gottheit absprechen wollte. Uebrigens zeigt der Umstand, daß ein an Blutvergießen und Grausamkeit jeder Art gewöhnter Römer das Aussehen Jesu nach der Geißelung so fand, daß er durch Hinweisung auf dasselbe Mitleid glaubte hervorrufen zu können, wie schauerlich die von den Kriegsknechten an Jesus verübten Mißhandlungen gewesen sein müssen.

5) Als auch dieser Versuch mißlungen war, suchte Pilatus sich wenigstens für seine Person von der Sache zurückzuziehen, indem er den Anklägern den Vorschlag machte, sie sollten die Todesstrafe ohne sein Zuthun an dem Angeklagten vollziehen. Ein solcher Vorschlag involvirte das Versprechen, in diesem Falle sie wegen Ueberschreitung ihrer Competenz nicht zur Verantwortung zu ziehen. Das σταυρώσατε im Munde des Pilatus ist nicht zu premiren, als ob damit Pilatus den Juden die Todesart, die sie auszuführen hätten, vorschreiben wollte. Offenbar ist der Gebrauch dieses Wortes nur durch den vorhergehenden Ruf σταύρωσον veranlaßt und Pilatus würde sicher nichts dagegen gehabt haben, wenn die Juden an Jesus die Steinigungsstrafe vollzogen hätten. Allein diese weisen das Anerbieten des Prokurator zurück, weil, wenn sie es angenommen hätten, die Tödtung Jesu auch formell zu einer bloßen Mordthat geworden wäre und die Synedristen dadurch dem Volk gegenüber, das sie fürchten mußten, sich compromittirt haben würden. Nachdem aber Pilatus wiederholt erklärt hatte, daß er ihre Anklage auf Aufruhrstiftung nicht begründet finde, so greifen sie auf den Punkt zurück, um deswillen sie selbst das Todesurtheil gegen Jesus gesprochen, geben aber demselben eine Wendung, wornach er

zum Majestätsverbrechen wurde. Sie gehen indessen mit der Sprache vorläufig noch nicht offen heraus, sondern bewegen sich in Andeutungen, indem sie die Zweideutigkeit des Ausdrucks „Sich zu etwas machen" geschickt benützen. Nach den religiösen Anschauungen der Juden konnte natürlich Niemand im eigentlichen Sinn sich selbst zum Sohne Gottes machen, sondern es konnte dieß einer höchstens in übertragenem Sinn, wornach „sich machen" ebensoviel heißt als erklären, daß man etwas sei. Wohl aber konnte nach römischen Begriffen Jemand sich zum Sohne eines Gottes machen, nämlich dadurch, daß er den Cäsarenstuhl usurpirte oder wenigstens Anspruch auf denselben erhob [1]). Wenn daher die Juden von Jesus sagen, er habe sich selbst zum Sohne Gottes gemacht, so konnte das im streng jüdischen, aber auch im römischen Sinne aufgefaßt und Jesus darnach von einem römischen Richter auch zum Majestätsverbrecher gestempelt werden. Unter der Regierung des Tiberius aber war keine Anklage gefährlicher als die auf Majestätsverbrechen und eine größere Schuld konnte kein Beamter sich zuziehen als durch Lässigkeit im Einschreiten gegen eine solche Anklage.

6) Darnach erklärt sich von selbst, wenn Johannes beifügt, daß Pilatus, als er dieß gehört, sich noch mehr gefürchtet hätte. Daß der Landpfleger sich schon vorher gefürchtet, hat allerdings der Evangelist im Vorausgehenden nicht ausdrücklich gesagt, aber damit hinlänglich angedeutet, daß er die extremen Mittel beschrieb, die Pilatus anwendete, um die Wuth der Gegner Jesu zu beschwichtigen. Indem er statt wie er konnte und sollte gegen diese entschieden auf-

1) Vgl. das Beispiel des Mariccus bei Tac. Hist. II, 61.

zutreten, mit ihnen capitulirte, legte er bereits Furcht vor denselben an den Tag und dieß Gefühl mußte natürlich vermehrt werden, als Pilatus merkte, daß sie geneigt waren, der Anklage eine Wendung zu geben, die für ihn selbst verderblich werden konnte. Wenn daher Pilatus aufs neue ein Verhör mit Jesus anstellte und ihn fragte, woher er sei, so hat das sicherlich nicht die Bedeutung, daß er sich vergewissern wollte, ob derselbe nicht etwa am Ende doch ein höheres Wesen sei, und man darf also nicht annehmen, daß diese Frage aus heidnisch-abergläubischen Vorstellungen des Procurator entsprungen sei. Vielmehr greift er gerade so, wie die Synedristen auf eine frühere Formulirung ihrer Anklage zurückgegangen, ebenfalls auf ein früher bereits angewendetes Auskunftsmittel zurück, um die Verantwortung von sich abzulenken. Zu Herodes hatte nämlich Pilatus Jesum geschickt, weil er hörte, daß derselbe aus Galiläa sei, ohne in dieser Beziehung genauere Untersuchungen anzustellen, und namentlich ohne Jesum selbst darüber zu fragen. Nun will er diese Untersuchung nachholen, um einen Rechtsgrund zu bekommen, Jesum wieder zu Herodes zurückzuschicken und diesen zu nöthigen, sich ernstlich mit der Angelegenheit zu beschäftigen und für ihn die Verantwortung auf sich zu nehmen. Daß Pilatus auf seine Frage von Jesus keine Antwort erhielt, hat seinen natürlichen Grund darin, daß derselbe sich durch Verhängung der Geißelungsstrafe bereits als ungerechten Richter gezeigt und keiner Antwort mehr würdig war. Auch kann man nicht behaupten, daß Pilatus durch Verweigerung der Antwort in Nachtheil kam und mit einer Verantwortung belastet blieb, die rechtlich einem Andern zugekommen wäre, denn seiner Abstammung und Geburt nach war Jesus nicht ein Galiläer,

sondern ein Judäer und gehörte also formell rechtlich zu dem Verwaltungsbezirk des Procurator. Die Verweigerung der Antwort von Seite Jesu, durch welche Pilatus seinen Plan scheitern sieht, bringt ihn außer sich und er läßt sich zu Drohungen fortreissen, in welchen er das factische Verhältniß, wornach alle Machtausübung in Palästina in den Händen des Procurator lag und eine Zurücksendung zu Herodes nur ein juristisches Auskunftsmittel gewesen wäre, wider seinen Willen an den Tag legt. Die Antwort des Herrn auf diese Drohungen ist eine Hinweisung des Pilatus auf eine Verantwortung, die über den Bereich des Irdischen hinausgeht und nur dadurch limitirt wird, daß ein Anderer die größere Sünde hat. Diesen Andern bezeichnet der Herr im Singular mit ὁ παραδοὺς, weßwegen die große Mehrheit der Exegeten dabei an den Verräther Judas denkt. Allein dieser überlieferte ja den Herrn nicht dem Pilatus, sondern den Synedristen; dem Pilatus wurde Jesus überliefert durch die das jüdische Volk repräsentirende Obrigkeit also von dem jüdischen Volk als solchem, sofern es eine moralische Persönlichkeit bildete im Gegensatz zu den Individuen, welche damals seinen Bestand ausmachten und unter welchen allerdings manche waren, die von der Ueberlieferung Jesu an Pilatus nichts hatten wissen wollen. Darnach dürfen wir annehmen, daß die vorliegende Aeußerung des Herrn gegenüber von Pilatus dem Matthäus, welchem sie ohne Zweifel bekannt war, den Grundgedanken für seine Darstellung der Leidensgeschichte geliefert habe.

7) Von da an suchte nach dem weitern Bericht des Johannes Pilatus Jesum loszulassen. Mit dem ἐκ τούτου führt der Evangelist wie mit dem τότε οὖν V. 1 u. 16 eine Berichtigung ein und zwar wie man leicht sieht, eine

Berichtigung des Lucas, der bereits früher im Zusammenhang mit der Erzählung von Barrabas 23, 26 dem Pilatus ein θέλειν ἀπολῦσαι zuschreibt. Nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch konnte Lucas sich schon so ausdrücken, indem er sich an die Thatsachen hielt, diese aber alle die Loslassung Jesu zu ihrer natürlichen Folge haben mußten. Wollte man aber seinen Worten den Sinn unterlegen, Pilatus habe direct die Loslassung Jesu schon um die fragliche Zeit gewollt, und wollte man daraus eine Entschuldigung desselben ableiten, so kam man in Irrthum, denn der Landpfleger wollte nur nicht ein Todesurtheil sprechen, wollte nur die Juden veranlassen, Jesum loszubitten, wollte nur die Verantwortung auf Herodes überschieben u. s. w. Deßwegen gibt Johannes die Berichtigung, daß erst von einem spätern Zeitpunkt an Pilatus direct auf die Loslassung Jesu ausgegangen; welche Wege aber der Landpfleger zu diesem Behufe eingeschlagen, berichtet der Evangelist nicht, denn soweit reichte auch seine Aufgabe nicht. Er hatte nur festzustellen, daß der Landpfleger erst zu einer Zeit anfieng, seine Pflicht zu thun, wo es zu spät war und er dem Andrang der Feinde Jesu nicht mehr Widerstand zu leisten vermochte; denn inzwischen hatten sich diese entschieden, die Majestätsklage, die sie vorher nur angedeutet hatten, wirklich vorzubringen und hatten dadurch den Pilatus in die Lage gebracht, zwischen seinem eigenen oder dem Untergang des Angeklagten zu wählen. Das φίλος τοῦ Καίσαρος ist nicht in dem beschränkten Sinn zu fassen, den das lateinische amicus Caesaris häufig hat, wornach es eine Titulatur für vertraute Räthe der Kaiser oder die reges inservientes (Tac. Hist. 2, 81) bildete, sondern in weiterem Sinn, wornach es den Genossen der cäsarischen Partei, den Anhänger

der cäsarischen Dynastie bezeichnet. Um die Tragweite der dem Pilatus, falls er Jesum loslassen wollte, in Aussicht gestellten Anklage vollständig zu ermessen, muß man sich wohl erinnern, daß Tiberius erst der zweite Kaiser war und daß er, um sich gegen die Anfeindungen der altrepublikanischen Partei und gegen die Umtriebe von Mitgliedern des kaiserlichen Hauses selbst auf dem Throne zu erhalten, vor keiner Härte und Grausamkeit zurückbeben durfte. Pilatus konnte, wenn das Synedrium dazu kam, ihn in Rom wegen Mangels an persönlicher Anhänglichkeit an den Kaiser anzuklagen, mit voller Sicherheit voraussehen, daß es ihm und vielleicht seiner ganzen Familie Leben und Vermögen kosten werde. Denn das accusari war, wie Tacitus bemerkt, in einem solchen Fall auch schon ein condemnari. Es versteht sich von selbst, daß Pilatus moralisch dadurch nicht gerechtfertigt wird, aber seine Schuld ist zugleich eine Schuld des Staatswesens, dem er diente und das seinen Beamten nur die Wahl ließ zwischen Ungerechtigkeit und eigenem Untergang.

8) Von den Umständen, unter welchen Pilatus das Todesurtheil fällte, hebt unter den früheren Evangelisten nur Matthäus einen hervor, nämlich das Händewaschen und den an dasselbe sich anknüpfenden Ruf des Volkes, daß Jesu Blut auf sie und ihre Kinder kommen solle. Johannes dagegen berichtet genau über Zeit und Ort der Urtheilsprechung, weil die Giltigkeit einer solchen von der Beobachtung gewisser Formen in dieser Beziehung abhängig war und er ein Gewicht darauf zu legen hatte, daß Pilatus ein giltiges Urtheil über Jesus ausgesprochen. Was er nun in Betreff der Zeit berichtet, werden wir später erörtern. In Betreff des Ortes hebt er zunächst hervor, daß Pilatus sich

auf das *Sitz* = tribunal gesetzt, unter welchem wir eine erhöhte Estrade zu denken haben, auf welche die sella curulis gestellt war; denn nur ein von einem Tribunal aus gesprochenes Todesurtheil hatte Rechtsgültigkeit. Weiterhin nennt er mit griechischer und hebräischer Bezeichnung den Platz, auf welchem das Tribunal (ob bleibend oder vorübergehend, läßt sich nicht mehr ausmachen) aufgestellt war, um zu zeigen, daß das Urtheil unter freiem Himmel gesprochen wurde, was ebenfalls zur Gültigkeit eines Todesurtheils nothwendiges Erforderniß war. Auf diesem Tribunal ist ohne Zweifel die Händewaschung des Pilatus vor sich gegangen, eine Ceremonie, welche allerdings sonst bei den Römern nicht gebräuchlich war, die aber Pilatus aus Rücksicht auf die Begriffe der Orientalen für derartige Handlungen ausnahmsweise anzuwenden für gut fand, um der Schuldloserklärung seiner eigenen Person größeren Nachdruck zu geben. Wenn Johannes diesen Zug ganz übergeht, bestätigt er den bezüglichen Bericht des Matthäus und verstärkt den Eindruck desselben, indem er einen andern ähnlichen beifügt. Wie es nämlich scheint, verlor Pilatus dem Ungestüm und der Hartnäckigkeit der Juden gegenüber nach und nach alle Haltung und suchte sich zuletzt für den ihm angethanenen moralischen Zwang durch Hohn zu rächen, indem er Jesus [illegible] als den Judenkönig vorstellte. Darüber erbittert verleugneten die Juden Kern und Stern der Hoffnungen Israels, den erwarteten König Messias, indem sie erklärten, keinen König zu haben als den Kaiser, eine Erklärung, durch welche sie sich ebenso von dem messianischen Heile ausschlossen, als sie unmittelbar vorher die Strafgerichte Gottes über sich und ihre Kinder herausgefordert hatten. Wie das Todesurtheil gelautet, berichten die Evan-

gelisten nicht; indem sie aber alle angeben, Pilatus habe Jesum überliefert, deuten sie hinlänglich klar an, daß er von seinem Standpunkte aus ein solches Urtheil nicht formulirte, sondern nur seinen Consens zu dem von dem Synedrium gefällten aussprach. Durch das τότε οὖν V. 16 wird, wie bereits bemerkt, eine Berichtigung angezeigt und zwar offenbar wieder eine Berichtigung der Darstellung des Lucas, nach welcher es scheinen konnte, als ob die Freilassung des Barrabas und die Auslieferung Jesu zur Kreuzigung gleichzeitig stattgefunden.

2.

Untersuchungen über die Lehre von Gesetz und Freiheit.

Von Prof. Lic. Linsenmann.

Erster Artikel.

Es war eine glückselige Zeit, meint Lessing, als alle Weisheit in kurzen Lebensregeln bestand. Und schon der Altmeister Platon sieht es als Zeichen einer verdorbenen Stadt an, wenn es darin viele Aerzte und viele Gesetze gebe.

Das sind sehr einfache Wahrheiten, die beim ersten Anblick einleuchten; und doch wird man von ihnen überrascht, weil unsere heutigen Zustände in Sitte und Recht, in Kirche und Staat so gar nichts mehr von jener glücklichen Einfachheit darbieten, in welcher der gemeine Verstand, was recht und gut ist, mit Leichtigkeit erkennt und zu üben im Stande ist. Je mehr Gesetzesbestimmungen sich häufen, je verwickelter die gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse sich gestalten, desto schwerer wird es dem Einzelnen, vor Allem dem Ungebildeten und Laien, Recht von Unrecht zu unterscheiden, und um so mehr Mißtrauen setzt der gemeine Mann in die Gerechtigkeit der Gesetze und deren Vollstrecker, meistens ohne zu bedenken, daß an den „schlechten

Zeiten" ein Jeder nach dem Maße seiner eigenen Ansprüche und Leidenschaften einen Theil der Schuld trägt.

Aber auch die Vollstreckung der Gesetze selbst unterliegt mit jedem Zuwachs an Zahl um so größern Schwierigkeiten; viele Regeln machen viele Ausnahmen nothwendig, und diese Ausnahmen, heißen sie nun Dispensen oder Privilegien, Exemptionen u. s. f., sind ebenso viele Wunden des Gesetzes. Schon die alten Canonisten beklagen diese **vulnera legis**; und die Frage ist nicht erst in neuester Zeit gestellt worden, ob es nicht besser und zweckmässiger wäre, solche Gesetze geradezu aufzuheben, von deren Beobachtung um ein Kleines regelmässig dispensirt wird. Es giebt Gesetze, welche keinen andern Zweck mehr zu haben scheinen, als den, eine Finanzquelle für den Gesetzgeber abzugeben auf Grund der Dispensationstaxen. Wer will sich wundern, wenn den Untergebenen die Würde und die Bedeutung einer solchen Gesetzgebung aus dem Bewußtsein schwindet!

Was auf dem Gebiete des Rechts sein Bedenkliches hat, hat es noch mehr auf dem Gebiete der Sitte. Es muß im Großen und Ganzen dem gemeinen Mann auf Grund seiner gewöhnlichen religiösen Bildung und Lebenserfahrung möglich sein, das Gute vom Bösen, die christliche Sitte vom unchristlichen Thun zu unterscheiden; es ist sicherlich kein normaler Stand christlicher Bildung und Erziehung, wenn es im gemeinen Leben gar so viele „Gewissensfälle" giebt, die erst im Beichtstuhl, also regelmässig nachdem die Sünde schon begangen worden ist, ihre Lösung durch den Beichtvater finden müssen. Ein angesehener Theologe des vorigen Jahrhunderts macht darüber die Bemerkung: „Die Geheimnisse geben wir alle bei den speculativen Dogmen des Glaubens zu, aber in der Moral lasse ich keine Geheimnisse zu,

kann sie auch nicht zulassen, weil diejenigen Grundsätze, welche den Menschen dahin führen sollen, das Erlaubte vom Unerlaubten zu unterscheiden, Allen bekannt und Allen verständlich sein müssen" [1]).

Wer nun die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiet der katholischen Moraltheologie beobachtet, der kann sich kaum der Befürchtung erwehren, daß diese Wissenschaft im Ganzen in einem Rückgange begriffen sei, indem man mehr als je die christliche Sitte in der Beobachtung der canones, der legalen Bestimmungen kirchlicher Gesetzgebung, aufgehen zu lassen scheint, freilich zunächst mehr in der Praxis als in der Theorie.

Wir haben eine zweite Blüthezeit der Casuistik zu erwarten; schon stehen ihre Triebe im vollen Saft, gleich als ob man ganz vergessen hätte, aus welchen Gründen ehemals die Casuistik in Mißcredit gekommen. Schreiber dieser Zeilen verkennt die Bedeutung der Casuistik im System des theologischen Unterrichts nicht und hat schon früher in dieser Zeitschrift ihre Berechtigung anerkannt, und es soll auch hier nicht eine Kritik der zufälligen Mängel unserer neu cultivirten Casuistik versucht werden; es soll hier nur eine Seite dieser Methode hervorgerufen werden, welche für den Zweck unserer Abhandlung bemerkenswerth ist.

Man hat die casuistische Moral scherzweise als diejenige Wissenschaft definirt, welche lehre, wie man ungestraft an den Geboten Gottes vorbeikommen könne. Man braucht diesen Scherz nicht gerade im Sinne Pascal'scher Satire zu fassen; es drückt sich aber darin die Empfindung aus, daß

---

1) Joh. Vinc. Bolgeni, Untersuchungen über den Besitz als Fundamentalprincip für Entscheidung von Fällen aus dem Gebiete der Moral. Aus dem Italienischen. Regensburg 1857. S. 276.

die Schlangenklugheit, mit welcher man sich aus kritischen Gewissensfragen, vermittelst casuistischer Nothbehelfe befreit, über die unmittelbare Einfachheit des sittlichen Urtheils den Sieg davon trägt. Unverkennbar verstößt die Casuistik in ihrem ganzen äußern Mechanismus und mit ihren Künsten der Distinktion und Abstraktion gegen den oben von uns adoptirten Grundsatz: die Regeln, nach welchen man das Gute vom Bösen, das Unerlaubte vom Erlaubten unterscheidet, müssen Allen bekannt und Allen verständlich sein; es darf nicht auf dialektische Fertigkeit allein oder auf einen glücklichen Einfall des Augenblicks ankommen, ob eine Handlung für den Klugen erlaubt sei, welche dem Ununterrichteten als Sünde auf das Gewissen fällt. Wir werden im Verlauf unserer Untersuchung Gelegenheit haben, einige Streiflichter auf die moderne Behandlungsweise der Moral zu werfen.

Die Principienfrage in der theologischen Moral ist gerichtet auf das Verhältniß von Gesetz und Freiheit; und der Stand der Frage ist, in den allgemeinsten Zügen gezeichnet, folgender. Die stehende Anklage der spezifisch protestantischen Theologie gegen die Moral der römisch-katholischen Kirche lautet dahin, daß die Kirche den Gesetzesstandpunkt des Alten Bundes nicht überwunden habe, daß sie vielmehr die im neuen Bunde verkündigte evangelische Freiheit aufs neue in die Ketten des „Gesetzes" geschlagen habe. Das hätte zunächst, wenn man den Reformatoren glauben dürfte, seinen Grund in einer pelagianisirenden Ueberschätzung der sittlichen Kraft des Menschen und der Werkheiligkeit. Allein, so lautet ein zweiter Vorwurf, die katholische Moral nehme es keineswegs so ernst mit der Verpflichtung des Gesetzes; wenigstens die herrschende Richtung

in der Kirche, die Moral der Jesuiten, wisse vermittelst der Theorie des Probabilismus auf leichte Weise die Last der in Menschensatzungen nistenden Legalität abzuwerfen, ja selbst die Strenge der Verpflichtung des evangelischen Sittengesetzes abzuschwächen, indem sie gegenüber den ewigen Gesetzen der Gerechtigkeit und Sittlichkeit die Priorität der Freiheit beanspruche und die Erfüllung der christlich-kirchlichen Verpflichtungen sich möglichst leicht mache durch Construktion einer bequemen Weltmoral, während die eigentliche Strenge christlich ascetischen Lebens in das Gebiet der evangelischen Räthe verwiesen werde, zu denen eine Verpflichtung im eigentlichen Sinne nicht bestehe.

Unsere Untersuchung über Gesetz und Freiheit wird es demnach mit drei Hauptfragen zu thun haben, von denen die eine sich bezieht auf den legalen Charakter des christlich-kirchlichen Sittengesetzes, die zweite auf die Theorie des Probabilismus, und endlich die dritte auf die Lehre von den evangelischen Räthen.

I. Charakter der christlich-kirchlichen Moralgesetze.

Die Sittenlehre der katholischen Kirche, die uns das Gesetz des neuen Bundes oder die Bedingungen unsers Antheils am Reiche Christi interpretirt, geht auf drei verschiedene Quellen zurück, aus welchen ihre Gesetze entspringen; sie umfaßt nämlich das natürliche Gesetz (lex naturalis) oder die Grundprincipien der allgemeinen sittlichen Weltordnung; sodann das positive göttliche Gesetz oder das Gesetz der geoffenbarten übernatürlichen Heilsordnung, und endlich das kirchliche Gesetz (lex humana ecclesiastica). Allen diesen drei Arten von Sittenvorschriften kommt der Charakter von Gesetzen zu; sie verpflichten,

nachdem sie in der jedem Gesetz entsprechenden Weise promulgirt worden sind, im Gewissen, so daß der Uebertreter strafbar wird. Die Erfüllung dieser Gesetze ist nothwendig zur christlichen Gerechtigkeit, deren Lohn das ewige Leben in Christo ist. „Willst du zum Leben eingehen, so halte die Gebote.“ Matth. 19, 17.

Ist in diesen Sätzen die kirchliche Lehre vom Gesetz kurz zusammengefaßt, so sucht die auf dem Boden der Reformation stehende Theologie dieselbe durch zwei verschiedene Beweisführungen zu entkräften, um die evangelische Freiheit zu retten. Es ist die unmittelbarste und nächste Folgerung aus der lutherischen Rechtfertigungslehre, daß nicht aus Werken des Gesetzes, sondern allein aus dem Glauben an das durch Christus uns bereitete Heil unsere Gerechtigkeit ist. Darnach enthielte es einen Widerspruch gegen das „Evangelium“, Christus als Gesetzgeber zu denken, da ja Christus eben deßwegen gekommen, um uns von dem Joch des Gesetzes zu befreien, indem er als unser Mittler an unserer Statt das Gesetz erfüllte. Bekanntlich wurde von Seite der strengern Reformatoren jede Werthschätzung der Werke, jeder Anspruch auf Verdienst guter Werke als pelagianischer Irrthum bezeichnet; wir haben aus dem Munde Luthers und seiner nächsten Anhänger anomistische Aeußerungen, die bis zu der Behauptung gehen, daß gute Werke schädlich seien für den Heilsproceß.

Diese schroffen Aufstellungen mußten jedoch auch protestantischerseits abgeschwächt werden, wenn man nicht Religion und Sittlichkeit, evangelische Freiheit und sittliches Leben in Widerspruch miteinander bringen und gegen die unzweideutigsten Forderungen der h. Schrift verstoßen wollte. Darum nahm die protestantische Theologie jene Wendung,

wodurch zwar die Begriffe der Rechtfertigung und der Sittlichkeit von einander getrennt blieben und das Heil keineswegs durch eine andere menschliche Mitwirkung als die gläubige Erfassung des Heils mitbedingt war, aber doch die Sittlichkeit, d. h. die in der Vollziehung des Sittengesetzes gelegene Gerechtigkeit und Vollkommenheit als Frucht der Wiedergeburt betrachtet wurde [1]).

Erst von dieser Position aus giebt es für den Protestantismus wieder eine Moraltheologie; denn es muß jetzt die Verbindlichkeit eines Sittengesetzes, näherhin eines evangelischen Gesetzes wieder anerkannt werden; und die „evangelische Freiheit" erhält folgende nähern Bestimmungen. Fürs erste wird der Gesichtspunkt geltend gemacht, daß das evangelische Gesetz ein vollkommen nur lediglich innerliches sei, nicht ein gegenständliches oder objektives, nicht ein solches, welches von einer Gesetzesanstalt uns äußerlich vorgelegt wird [2]). Sodann aber wendete man sich gegen die Menschensatzungen, welche außer und neben dem evangelischen Gesetz stehen und dem Geiste des Evangeliums widersprechen [3]). Zwar zunächst ist unter dem Gesetz, von welchem Christus uns befreit hat, das Gesetz des Alten Bundes verstanden; aber der Gesetzescharakter des

---

1) „Alle Seligkeit wird ohne unser Verdienst allein aus Gnade uns zu Theil, aber die guten Werke sind als die nothwendige Wirkung des wahren Glaubens die sichere Bewährung desselben." Wuttke, Handbuch der christlichen Sittenlehre. 2. Aufl. I. S. 182.

2) „Das sittliche Gesetz ist nicht, wie in der römischen Kirche, ein vorwiegend objektives, sondern ein vollkommen innerliches." Wuttke, a. a. O.

3) „Die evangelische Sittenlehre hat also scheinbar dem Umfange nach einen geringern Inhalt, als die römisch-katholische, behandelt einen nicht unbedeutenden Theil derselben nur abweisend." Wuttke, S. 183.

A. B., so lautet die Anklage, sei von der römischen Kirche herübergenommen worden, indem sie mit ihren Satzungen in den sog. Kirchengeboten den Gläubigen ein neues Gesetzesjoch aufgelegt habe.

Nachdem wir diese Bemerkungen zur Orientirung vorausgeschickt haben, beginnen wir mit einer möglichst gedrängten Untersuchung über den Ursprung und den Zweck des christlich-kirchlichen Sittengesetzes.

a. Die Idee des Sittengesetzes muß sich zunächst aus dem natürlichen Gesetz ermitteln lassen. Es gibt ein Gesetz der sittlichen Weltordnung, wie es ein Gesetz der kosmischen Weltordnung gibt. Dem ewigen Weltplan Gottes entspricht ein ewiges Gesetz, lex aeterna, d. i. der göttliche Wille, der von der unfreien Natur vollzogen werden muß (lex naturae), von der vernunftbegabten Creatur dagegen vollzogen werden soll (lex moralis).

Wir fassen die ganze Schöpfung unter dem Gesichtspunkt der Ordnung, κόσμος. Die ganze Schöpfung ist von Einem göttlichen Plane getragen, nach Einem Ziele geordnet; alle die mannigfaltigen Naturgebilde und Naturkräfte bewegen sich nach dem Einen Gesetz, das der göttliche Wille ihnen von Anfang vorgezeichnet. Es ist Gottes Weisheit, welche sich in dieser Weltordnung offenbart.

Aber auch die Gesetze, wornach die vernunftbegabten, ethischen Wesen sich bethätigen sollen, müssen unter dem Gesichtspunkt einer ewigen Ordnung betrachtet werden. Sie sind in der ewigen Idee Gottes von der Welt angelegt und begründet, sie stehen miteinander selbst in einem unzertrennlichen Zusammenhang und sind, allesammt und jedes für sich, Ausdruck und Ausfluß der göttlichen Weisheit. Sie sind ebenso, nicht mehr und nicht weniger, aus dem freien

Berichtigung des Lucas, der bereits früher im Zusammenhang mit der Erzählung von Barrabas 23, 26 dem Pilatus ein *θέλειν ἀπολῦσαι* zuschreibt. Nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch konnte Lucas sich schon so ausdrücken, indem er sich an die Thatsachen hielt, diese aber alle die Loslassung Jesu zu ihrer natürlichen Folge haben mußten. Wollte man aber seinen Worten den Sinn unterlegen, Pilatus habe direct die Loslassung Jesu schon um die fragliche Zeit gewollt, und wollte man daraus eine Entschuldigung desselben ableiten, so kam man in Irrthum, denn der Landpfleger wollte nur nicht ein Todesurtheil sprechen, wollte nur die Juden veranlassen, Jesum loszubitten, wollte nur die Verantwortung auf Herodes überschieben u. s. w. Deßwegen gibt Johannes die Berichtigung, daß erst von einem spätern Zeitpunkt an Pilatus direct auf die Loslassung Jesu ausgegangen; welche Wege aber der Landpfleger zu diesem Behufe eingeschlagen, berichtet der Evangelist nicht, denn soweit reichte auch seine Aufgabe nicht. Er hatte nur festzustellen, daß der Landpfleger erst zu einer Zeit anfieng, seine Pflicht zu thun, wo es zu spät war und er dem Andrang der Feinde Jesu nicht mehr Widerstand zu leisten vermochte; denn inzwischen hatten sich diese entschieden, die Majestätsklage, die sie vorher nur angedeutet hatten, wirklich vorzubringen und hatten dadurch den Pilatus in die Lage gebracht, zwischen seinem eigenen oder dem Untergang des Angeklagten zu wählen. Das *φίλος τοῦ Καίσαρος* ist nicht in dem beschränkten Sinn zu fassen, den das lateinische amicus Caesaris häufig hat, wornach es eine Titulatur für vertraute Räthe der Kaiser oder die reges inservientes (Tac. Hist. 2, 81) bildete, sondern in weiterem Sinn, wornach es den Genossen der cäsarischen Partei, den Anhänger

der cäsarischen Dynastie bezeichnet. Um die Tragweite der dem Pilatus, falls er Jesum loslassen wollte, in Aussicht gestellten Anklage vollständig zu ermessen, muß man sich wohl erinnern, daß Tiberius erst der zweite Kaiser war und daß er, um sich gegen die Anfeindungen der altrepublikanischen Partei und gegen die Umtriebe von Mitgliedern des kaiserlichen Hauses selbst auf dem Throne zu erhalten, vor keiner Härte und Grausamkeit zurückbeben durfte. Pilatus konnte, wenn das Synedrium dazu kam, ihn in Rom wegen Mangels an persönlicher Anhänglichkeit an den Kaiser anzuklagen, mit voller Sicherheit voraussehen, daß es ihm und vielleicht seiner ganzen Familie Leben und Vermögen kosten werde. Denn das accusari war, wie Tacitus bemerkt, in einem solchen Fall auch schon ein condemnari. Es versteht sich von selbst, daß Pilatus moralisch dadurch nicht gerechtfertigt wird, aber seine Schuld ist zugleich eine Schuld des Staatswesens, dem er diente und das seinen Beamten nur die Wahl ließ zwischen Ungerechtigkeit und eigenem Untergang.

8) Von den Umständen, unter welchen Pilatus das Todesurtheil fällte, hebt unter den früheren Evangelisten nur Matthäus einen hervor, nämlich das Händewaschen und den an dasselbe sich anknüpfenden Ruf des Volkes, daß Jesu Blut auf sie und ihre Kinder kommen solle. Johannes dagegen berichtet genau über Zeit und Ort der Urtheilsprechung, weil die Giltigkeit einer solchen von der Beobachtung gewisser Formen in dieser Beziehung abhängig war und er ein Gewicht darauf zu legen hatte, daß Pilatus ein giltiges Urtheil über Jesus ausgesprochen. Was er nun in Betreff der Zeit berichtet, werden wir später erörtern. In Betreff des Ortes hebt er zunächst hervor, daß Pilatus sich

auf das $\beta\tilde{\eta}\mu\alpha$ = **tribunal** gesetzt, unter welchem wir eine erhöhte Estrade zu denken haben, auf welche ein **sella curulis** gestellt war; denn nur ein von einem Tribunal aus gesprochenes Todesurtheil hatte Rechtsgiltigkeit. Weiterhin nennt er mit griechischer und hebräischer Bezeichnung den Platz, auf welchem das Tribunal (ob bleibend oder vorübergehend, läßt sich nicht mehr ausmachen) aufgestellt war, um zu zeigen, daß das Urtheil unter freiem Himmel gesprochen wurde, was ebenfalls zur Giltigkeit eines Todesurtheils rechtliches Erforderniß war. Auf diesem Tribunal ist ohne Zweifel die Händewaschung des Pilatus vor sich gegangen, eine Ceremonie, welche allerdings sonst bei den Römern nicht gebräuchlich war, die aber Pilatus aus Rücksicht auf die Vorliebe der Orientalen für symbolische Handlungen ausnahmsweise anzuwenden für gut fand, um der Schuldloserklärung seiner eigenen Person größeren Nachdruck zu geben. Indem Johannes diesen Zug ganz übergeht, bestätigt er den bezüglichen Bericht des Matthäus und verstärkt den Eindruck desselben, indem er einen andern ähnlichen beifügt. Wie es nämlich scheint, verlor Pilatus dem Ungestüm und der Hartnäckigkeit der Juden gegenüber nach und nach alle Haltung und suchte sich zuletzt für den ihm angethanenen moralischen Zwang durch Hohn zu rächen, indem er Jesus fortwährend als den Judenkönig prädicirte. Darüber erbittert verleugnen die Juden Kern und Stern der Hoffnungen Israels, den erwarteten König Messias, indem sie erklären, keinen König zu haben als den Kaiser, eine Erklärung, durch welche sie sich ebenso von dem messianischen Heile ausschließen, als sie unmittelbar vorher die Strafgerichte Gottes über sich und ihre Kinder herausgefordert hatten. Wie das Todesurtheil gelautet, berichten die Evan-

gelisten nicht; indem sie aber alle angeben, Pilatus habe Jesum überliefert, deuten sie hinlänglich klar an, daß er von seinem Standpunkte aus ein solches Urtheil nicht formulirte, sondern nur seinen Consens zu dem von dem Synedrium gefällten aussprach. Durch das *τότε οὖν* V. 16 wird, wie bereits bemerkt, eine Berichtigung angezeigt und zwar offenbar wieder eine Berichtigung der Darstellung des Lucas, nach welcher es scheinen konnte, als ob die Freilassung des Barrabas und die Auslieferung Jesu zur Kreuzigung gleichzeitig stattgefunden.

2.

Untersuchungen über die Lehre von Gesetz und Freiheit.

Von Prof. Lic. Linsenmann.

Erster Artikel.

Es war eine glückselige Zeit, meint Lessing, als alle Weisheit in kurzen Lebensregeln bestand. Und schon der Altmeister Platon sieht es als Zeichen einer verdorbenen Stadt an, wenn es darin viele Aerzte und viele Gesetze gebe.

Das sind sehr einfache Wahrheiten, die beim ersten Anblick einleuchten; und doch wird man von ihnen überrascht, weil unsere heutigen Zustände in Sitte und Recht, in Kirche und Staat so gar nichts mehr von jener glücklichen Einfachheit darbieten, in welcher der gemeine Verstand, was recht und gut ist, mit Leichtigkeit erkennt und zu üben im Stande ist. Je mehr Gesetzesbestimmungen sich häufen, je verwickelter die gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse sich gestalten, desto schwerer wird es dem Einzelnen, vor Allem dem Ungebildeten und Laien, Recht von Unrecht zu unterscheiden, und um so mehr Mißtrauen setzt der gemeine Mann in die Gerechtigkeit der Gesetze und deren Vollstrecker, meistens ohne zu bedenken, daß an den „schlechten

Zeiten" ein Jeder nach dem Maße seiner eigenen Ansprüche und Leidenschaften einen Theil der Schuld trägt.

Aber auch die Vollstreckung der Gesetze selbst unterliegt mit jedem Zuwachs an Zahl um so größern Schwierigkeiten; viele Regeln machen viele Ausnahmen nothwendig, und diese Ausnahmen, heißen sie nun Dispensen oder Privilegien, Exemptionen u. s. f., sind ebenso viele Wunden des Gesetzes. Schon die alten Canonisten beklagen diese **vulnera legis**; und die Frage ist nicht erst in neuester Zeit gestellt worden, ob es nicht besser und zweckmässiger wäre, solche Gesetze geradezu aufzuheben, von deren Beobachtung um ein Kleines regelmässig dispensirt wird. Es giebt Gesetze, welche keinen andern Zweck mehr zu haben scheinen, als den, eine Finanzquelle für den Gesetzgeber abzugeben auf Grund der Dispensationstaxen. Wer will sich wundern, wenn den Untergebenen die Würde und die Bedeutung einer solchen Gesetzgebung aus dem Bewußtsein schwindet!

Was auf dem Gebiete des Rechts sein Bedenkliches hat, hat es noch mehr auf dem Gebiete der Sitte. Es muß im Großen und Ganzen dem gemeinen Mann auf Grund seiner gewöhnlichen religiösen Bildung und Lebenserfahrung möglich sein, das Gute vom Bösen, die christliche Sitte vom unchristlichen Thun zu unterscheiden; es ist sicherlich kein normaler Stand christlicher Bildung und Erziehung, wenn es im gemeinen Leben gar so viele „Gewissensfälle" giebt, die erst im Beichtstuhl, also regelmässig nachdem die Sünde schon begangen worden ist, ihre Lösung durch den Beichtvater finden müssen. Ein angesehener Theologe des vorigen Jahrhunderts macht darüber die Bemerkung: „Die Geheimnisse geben wir alle bei den speculativen Dogmen des Glaubens zu, aber in der Moral lasse ich keine Geheimnisse zu,

kann sie auch nicht zulassen, weil diejenigen Grundsätze, welche den Menschen dahin führen sollen, das Erlaubte vom Unerlaubten zu unterscheiden, Allen bekannt und Allen verständlich sein müssen" [1]).

Wer nun die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiet der katholischen Moraltheologie beobachtet, der kann sich kaum der Befürchtung erwehren, daß diese Wissenschaft im Ganzen in einem Rückgange begriffen sei, indem man mehr als je die christliche Sitte in der Beobachtung der canones, der legalen Bestimmungen kirchlicher Gesetzgebung, aufgehen zu lassen scheint, freilich zunächst mehr in der Praxis als in der Theorie.

Wir haben eine zweite Blüthezeit der Casuistik zu erwarten; schon stehen ihre Triebe im vollen Saft, gleich als ob man ganz vergessen hätte, aus welchen Gründen ehemals die Casuistik in Mißcredit gekommen. Schreiber dieser Zeilen verkennt die Bedeutung der Casuistik im System des theologischen Unterrichts nicht und hat schon früher in dieser Zeitschrift ihre Berechtigung anerkannt, und es soll auch hier nicht eine Kritik der zufälligen Mängel unserer neu cultivirten Casuistik versucht werden; es soll hier nur eine Seite dieser Methode hervorgerufen werden, welche für den Zweck unserer Abhandlung bemerkenswerth ist.

Man hat die casuistische Moral scherzweise als diejenige Wissenschaft definirt, welche lehre, wie man ungestraft an den Geboten Gottes vorbeikommen könne. Man braucht diesen Scherz nicht gerade im Sinne Pascal'scher Satire zu fassen; es drückt sich aber darin die Empfindung aus, daß

---

1) Joh. Vinc. Bolgeni, Untersuchungen über den Besitz als Fundamentalprincip für Entscheidung von Fällen aus dem Gebiete der Moral. Aus dem Italienischen. Regensburg 1857. S. 276.

[illegible] befreit,
[illegible] Urtheils den
[illegible] die Casuistik in
[illegible] mit ihren Künsten
[illegible] eben von uns
[illegible] nach welchen man das
[illegible] vom Erlaubten unter-
[illegible] und Allen verständlich [illegible]
[illegible] Fertigkeit allein oder auf [illegible]
[illegible] des Augenblicks ankommen, ob [illegible]
[illegible] erlaubt sei, welche dem Un[illegible]
[illegible] das Gewissen fällt. Wir [illegible]
[illegible] Untersuchung Gelegenheit haben [illegible]
[illegible] auf die moderne Behandlung [illegible]
werfen.

Die Principienfrage in der [illegible]
gerichtet auf das Verhältniß von [illegible]
der Stand der Frage ist, in der [illegible]
zeichnet, folgender. Die [illegible]
testantischen Theologie [illegible]
lischen Kirche laut [illegible]
punkt des Alten Bundes [illegible]
vielmehr die im neuen [illegible]
der aufs neue [illegible]
Das hätte [illegible]
dürfte, seine [illegible]
schätzung der [illegible]
heiligkeit. [illegible]
tholische Mor[illegible]
pflichtung des [illegible]

wodurch zwar die Begriffe der Rechtfertigung und der Sittlichkeit von einander getrennt blieben und das Heil keineswegs durch eine andere menschliche Mitwirkung als die gläubige Erfassung des Heils mitbedingt war, aber doch die Sittlichkeit, d. h. die in der Vollziehung des Sittengesetzes gelegene Gerechtigkeit und Vollkommenheit als Frucht der Wiedergeburt betrachtet wurde [1]).

Erst von dieser Position aus giebt es für den Protestantismus wieder eine Moraltheologie; denn es muß jetzt die Verbindlichkeit eines Sittengesetzes, näherhin eines evangelischen Gesetzes wieder anerkannt werden; und die „evangelische Freiheit" erhält folgende nähern Bestimmungen. Fürs erste wird der Gesichtspunkt geltend gemacht, daß das evangelische Gesetz ein vollkommen nur lediglich innerliches sei, nicht ein gegenständliches oder objektives, nicht ein solches, welches von einer Gesetzesanstalt uns äußerlich vorgelegt wird [2]). Sodann aber wendete man sich gegen die Menschensatzungen, welche außer und neben dem evangelischen Gesetz stehen und dem Geiste des Evangeliums widersprechen [3]). Zwar zunächst ist unter dem Gesetz, von welchem Christus uns befreit hat, das Gesetz des Alten Bundes verstanden; aber der Gesetzescharakter des

---

1) „Alle Seligkeit wird ohne unser Verdienst allein aus Gnade uns zu Theil, aber die guten Werke sind als die nothwendige Wirkung des wahren Glaubens die sichere Bewährung desselben." Wuttke, Handbuch der christlichen Sittenlehre. 2. Aufl. I. S. 182.

2) „Das sittliche Gesetz ist nicht, wie in der römischen Kirche, ein vorwiegend objektives, sondern ein vollkommen innerliches." Wuttke, a. a. O.

3) „Die evangelische Sittenlehre hat also scheinbar dem Umfange nach einen geringern Inhalt, als die römisch-katholische, behandelt einen nicht unbedeutenden Theil derselben nur abweisend." Wuttke, S. 183.

A. B., so lautet die Anklage, sei von der römischen Kirche herübergenommen worden, indem sie mit ihren Satzungen in den sog. Kirchengeboten den Gläubigen ein neues Gesetzesjoch aufgelegt habe.

Nachdem wir diese Bemerkungen zur Orientirung vorausgeschickt haben, beginnen wir mit einer möglichst gedrängten Untersuchung über den Ursprung und den Zweck des christlich-kirchlichen Sittengesetzes.

a. Die Idee des Sittengesetzes muß sich zunächst aus dem natürlichen Gesetz ermitteln lassen. Es gibt ein Gesetz der sittlichen Weltordnung, wie es ein Gesetz der kosmischen Weltordnung gibt. Dem ewigen Weltplan Gottes entspricht ein ewiges Gesetz, **lex aeterna**, d. i. der göttliche Wille, der von der unfreien Natur vollzogen werden muß (lex naturae), von der vernunftbegabten Creatur dagegen vollzogen werden soll (lex moralis).

Wir fassen die ganze Schöpfung unter dem Gesichtspunkt der Ordnung, *κόσμος*. Die ganze Schöpfung ist von Einem göttlichen Plane getragen, nach Einem Ziele geordnet; alle die mannigfaltigen Naturgebilde und Naturkräfte bewegen sich nach dem Einen Gesetz, das der göttliche Wille ihnen von Anfang vorgezeichnet. Es ist Gottes Weisheit, welche sich in dieser Weltordnung offenbart.

Aber auch die Gesetze, wornach die vernunftbegabten, ethischen Wesen sich bethätigen sollen, müssen unter dem Gesichtspunkt einer ewigen Ordnung betrachtet werden. Sie sind in der ewigen Idee Gottes von der Welt angelegt und begründet, sie stehen miteinander selbst in einem unzertrennlichen Zusammenhang und sind, allesammt und jedes für sich, Ausdruck und Ausfluß der göttlichen Weisheit. Sie sind ebenso, nicht mehr und nicht weniger, aus dem freien

göttlichen Willen entsprungen, wie die Offenbarung Gottes nach außen überhaupt. Gleichwie es nur einer oberflächlichen Auffassung von den göttlichen Thaten beikommen kann, zu sagen, die Schöpfung sei aus einem Akt göttlicher Willkühr hervorgegangen, aus einer Willkühr, die nicht im Wesen der göttlichen Weisheit und Güte ihre unmittelbaren Beweggründe fände, so ist auch die Behauptung, das göttliche Sittengesetz als Ausdruck des gesetzgeberischen Willens Gottes sei lediglich aus einer göttlichen Willkühr zu erklären, Lehre einer unhaltbaren, oberflächlichen Theologie. Nach dieser Auffassung hätten die Sätze des natürlichen Gesetzes nicht in sich selbst ihre Berechtigung, wären nicht in sich selbst vernünftig und gut, sondern nur, weil gerade in ihnen Gott seinen Willen ausgedrückt. Gott hätte aber auch ein anderes Sittengesetz geben, und dasjenige, was er verboten, erlauben oder gebieten können.

Diese Lehre hat ihre tiefste Quelle in einem philosophischen Skepticismus und ist von da aus in die nominalistische Theologie übergegangen, wie sie andererseits auch von Cartesius aufgenommen worden ist. Schon bei Duns Skotus grundgelegt, hat diese Lehre bei den consequentern Vertretern der nominalistischen Erkenntnißlehre ihre ausgeprägtere Gestalt erhalten. Nach dieser Theorie ist es unmöglich, einen vollen, speculativen Begriff von der göttlichen Willensfreiheit zu gewinnen; es lassen sich keine im göttlichen Wesen, in Gottes Erkenntniß und Weisheit liegenden Gesetze erkennen, durch welche der göttliche Schöpferwille geordnet würde; wir erreichen keine andere Erkenntniß vom göttlichen Willen, als daß er absolut frei sei, durch nichts beschränkt und determinirt werde, also auch nicht durch Gottes eigene Weisheit und Güte; es lassen sich

also auch keine Zwecke des göttlichen Willens erkennen. Darum giebt es auch — für unsere Erkenntniß — keine immanente Gesetzmässigkeit, weder in der physischen noch in der ethischen Welt. Die Gesetze der sittlichen Welt sind willkürliche; es giebt für sie keine Gründe im Wesen Gottes selbst; eine Handlung ist nicht deßwegen sittlich gut, weil sie in innerer Harmonie steht mit dem moralischen Wesen des Menschen und mit dem in demselben sich offenbarenden Willen Gottes, sondern sie ist nur gut, sofern sie als ein Akt des Gehorsams acceptirt wird [1]).

Diese Theorie schädigt wesentlich die Idee des Sittengesetzes, wie sie aus einer dürftigen Vorstellung vom göttlichen Wesen entspringt. Denn von ihr aus gäbe es keine vernünftige Unterwerfung unter den göttlichen Willen (rationabile obsequium, Röm. 12, 1), sondern nur ein blindes, unverstandenes Gehorchen; kein vernünftiges, sondern ein planloses, unzusammenhängendes Handeln; und von einer freien geistigen Auffassung des Gesetzes im Unterschied vom Buchstabendienst könnte keine Rede mehr sein.

Aber auch mit einer tiefern Auffassung der Offenbarungstheorie ist die genannte Vorstellung schwer vereinbar. Schon die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott bleibt unverständlich, wenn wir keinen Einblick gewinnen in das ethische Wesen Gottes, in seine Heiligkeit und Güte. Aber die Offenbarung Gottes soll uns ja überdieß zur Gottähnlichkeit führen, die ganz gewiß eine ethische ist; Gott hat sich uns zu dem Zwecke geoffenbart — nicht blos in der Promulgation des Sittengesetzes, son-

1) Ueber den Zusammenhang und den Sinn dieser Aufstellungen in der nominalistischen Theologie vgl. meine Abhandlung über Gabriel Biel x. Qu.-Sch. 1865. S. 641 ff.

dern in dem ganzen System der göttlichen Thaten zu unserm Heile —, daß wir in der Erkenntniß seines Wesens unsere eigene Lebensweisheit finden; Gott selbst will unser sittliches Vorbild sein, wie er schon im Alten Bunde verlangt: „Seid heilig, weil ich heilig bin, ich der Herr, euer Gott.“ III. Mos. 19, 2. Dieß aber hätte keinen rechten Sinn, wenn wir nicht die immanente Gerechtigkeit und Heiligkeit der göttlichen Thaten und Vorschriften zu erkennen im Stande wären.

Diese einseitige und dürftige Auffassung des göttlichen Sittengesetzes wirkt aber in unserer heutigen Theologie noch vielfach nach, wenn man sich dessen auch nicht bewußt werden will, in wie nahem Zusammenhang dieselbe mit einer überwundenen, nominalistischen Erkenntnißlehre steht; und aus ihr erklärt sich zum Theil die charakteristische Schwäche der probabilistischen Moralsysteme. Wir werden später daran zu erinnern haben. Wir ziehen hieher nur noch einen Punkt, welcher mit dem Vorstehenden in nächstem Zusammenhang steht.

Manche Theologen haben die Frage aufgeworfen, ob Gott selbst von seinem Sittengesetz dispensiren könne. Wird die Möglichkeit einer solchen Dispensation zugelassen, so muß weiter angenommen werden, daß Gott durch eine unmittelbare Offenbarung den Akt der Dispensation demjenigen kund mache, welcher zur Ausführung einer gesetzwidrigen That bestimmt wird; man kann sich diese Offenbarung vorstellen entweder als eine Art von innerer Einsprechung und Erleuchtung, divinus instinctus, divini numinis afflatus, wie man z. B. die Geschichte der Judith oder auch gewisse Scenen aus den Martyrerlegenden (Suicidien) zu erklären liebt; oder aber als einen positiven Befehl Gottes. Man

hat zu dieser Aushilfe zunächst in der Absicht gegriffen, um gewisse exegetische Schwierigkeiten zu lösen. Man liest nämlich in der h. Schrift, daß Ereignisse wie die Mitnahme der goldenen und silbernen Gefässe aus Aegypten (II. Mos. 11, 2; 12, 35), die Opferung Isaaks (I. Mos. 22, 2), die Ehe Oseas' (Os. 1, 2), auf ausdrücklichen Befehl Gottes zurückgeführt werden, und findet den Erklärungsgrund hiefür darin, daß Gott als Urheber und höchster Herr des Gesetzes von seinem Rechte der Dispensation Gebrauch gemacht habe. Allein eine solche roh buchstäbliche Auslegung der Schriftworte ist doch gar zu ferne von jeglichem geistigem Verständniß der höhern Wege der göttlichen Offenbarung. Allerdings bleiben uns die Gesetze dieser höhern Ordnung der Dinge undurchdringlich; aber so weit reicht immerhin die menschliche Erkenntniß, um einzusehen, daß wir den heiligen Willen Gottes, der im Sittengesetze sich offenbart, nicht in Widerspruch bringen dürfen mit dem Willen der göttlichen Erbarmung, der in den Thatsachen der positiven Offenbarung sich kund giebt. Wenn (II. Kön. 12, 8) Jehova durch Nathan dem König David sagen läßt: „ich gab dir das Haus deines Gebieters und die Frauen deines Gebieters in deinen Schooß", so ist damit doch gewiß nicht eine Billigung des orientalischen Haremlebens ausgesprochen; ebenso wenig billigt Gott die Lüge, wenn er den hebräischen Hebammen (II. Mos. 1, 15—21) um ihrer List willen Gutes erweist und ihnen Häuser baut. Eine besonnene Schriftauslegung wird nicht einzelne aus dem geheimnißvollen Zusammenhang der Offenbarung herausgegriffene Schriftstellen oder Erzählungen zu einem Zeugniß gegen die innere Heiligkeit und Unverletzlichkeit des Sittengesetzes verwenden dürfen, sondern umgekehrt muß die Ueberzeugung von dieser Heiligkeit und Un=

verletzlichkeit die absolute Voraussetzung bilden für die richtige Interpretation der dunklern Stellen; denn, um mit den Casuisten zu reden, die Unveränderlichkeit des heiligen Willens Gottes ist im Besitzstand gegenüber von jeder Möglichkeit einer göttlichen Selbstdispensation.

Vielleicht ließe sich noch leichter die Annahme, daß Gott die Gesetzesübertretung ohne irgendwelche Genugthuung hätte verzeihen können, mit der Heiligkeit Gottes in Uebereinstimmung bringen, als die Annahme einer Selbstdispensation; denn es wäre dann die Barmherzigkeit und Güte Gottes, durch welche die Eigenschaft der Heiligkeit begrenzt (geordnet) würde; wie denn auch viele Theologen im Gegensatz gegen die Satisfaktionstheorie des h. Anselm von Canterbury die Ansicht aussprechen, daß Gott dem Menschen, wenn er nur seine That bereue, die Schuld schenken und ohne volle Bezahlung nachlassen könne; ja einige (nominalistische) Theologen behaupten bedingungslos, Gott könnte die Sünde ohne allen Entgelt erlassen. Und dennoch zeigt uns ein Blick in die Oeconomie der göttlichen Thaten, daß auch diese Annahme nur schwer festzuhalten ist, weil uns dann das Erlösungswerk Christi, vor Allem die namenlose Bitterkeit seines Leidens und Sterbens, wodurch die göttliche Gerechtigkeit versöhnt werden wollte, kaum verständlich wäre. Um vieles schwerer aber läßt sich eine göttliche Dispensation von den Grundgesetzen der sittlichen Ordnung mit Gottes Heiligkeit vereinbaren.

Setzen wir so die absolute Verbindlichkeit des göttlichen Sittengesetzes voraus, so ist hier das Gesetz an und für sich, in seinem Wesen und Ursprung betrachtet; nun muß es aber auch in seiner Beziehung zum einzelnen Menschen be-

trachtet werden. Darnach verbindet das Gesetz, wenn und so weit es promulgirt ist.

Wir haben zunächst das natürliche Gesetz im Auge. Dasselbe ist, wie man sich ausdrückt, promulgirt in und mit der Erschaffung des Menschen, mit andern Worten, es ist dem Menschen in das Herz geschrieben [1]). Wir können hieher schon jene Worte Moses' ziehen, welche zugleich so bedeutungsvoll sind für das Verhältniß des mosaischen Gesetzes zum natürlichen Gesetz: „Das Gebot, welches ich dir heute darlege, ist nicht zu hoch für dich und nicht zu ferne gerückt, und nicht an den Himmel gesetzt, daß du sagen könntest: Wer von uns vermag zum Himmel aufzusteigen, daß er es herabbringe zu uns, und wir es hören, und in der That erfüllen? Auch ist es nicht über das Meer hinübergelegt, daß du vorwenden und sagen könntest: Wer von uns vermag über das Meer zu schiffen und es bis zu uns zu bringen, daß wir es hören und thun könnten, was befohlen ist? Vielmehr ist der Ausspruch sehr nahe bei dir, in deinem Munde und in deinem Herzen, so daß du ihn erfüllen kannst" [2]).

Wir sehen hier davon ab, daß diese und ähnliche Stellen noch eine spezifische Bedeutung haben für die Lehre vom Gewissen, und entnehmen denselben vorerst nur den Beweis, daß der Mensch in seiner praktischen Vernunft das Vermögen besitzt, den Willen Gottes bezüglich der sittlichen Ordnung — natürlich mit Absehen von der übernatürlichen Ordnung — zu erkennen. Das Gesetz ist der Vernunft gemäß, daher durch dieselbe erkennbar; es bewährt sich der

1) Röm. 2, 14. 15. Vgl. Jerem. 31, 33: „Ich lege mein Gesetz in ihr Inneres, und auf ihr Herz schreibe ich selbes."

2) V. Mos. 30, 11—14.

Vernunft. Man hat sich auch unter diesem Gesetz der sittlichen Ordnung nicht etwa eine Hinterlage *fertiger Lebensregeln* zu denken; die „Promulgation des natürlichen Gesetzes“ geschieht auf keine andere Weise, als in der reinen oder theoretischen Vernunft auf Grund der natürlichen Offenbarung das Wissen um Gott und die natürlichen Wahrheiten entsteht. Auch hier stehen also die Sittengesetze in engster Beziehung zur Vernunft; wer vernünftig handelt, der handelt sittlich; wer unvernünftig, unsittlich. Also erhellt auch hieraus, daß die Sittengesetze nicht ein willkührliches Agglomerat sittlicher Ideen sein können, sondern eine in sich logisch zusammenhängende *Ordnung* darstellen, weil sie sonst nicht auf dem Wege vernünftigen Denkens erkannt werden könnten.

Man kann nicht von einem fertigen, abgeschlossenen Inhalt des natürlichen Gesetzes reden. Es war Sache des Nachdenkens, der Reflexion, der Erfahrung, das allgemeine sittliche Bewußtsein in Einklang zu bringen mit dem, was der Augenblick forderte; es verlangt geistige Arbeit und Anstrengung, weise zu handeln, die innere Offenbarung über Wahrheit und Recht richtig zu verstehen; und wir können es einstweilen dahingestellt sein lassen, ob auch nur im Zustand der natürlichen Integrität des Menschen der Erfolg stets der geistigen Anstrengung würde entsprochen haben, ob nicht Irrthümer in der Auslegung eines Vernunftdiktats möglich, ob nicht eine *Erziehung* nothwendig gewesen wäre.

Diese Frage legt sich noch von einem andern Gesichtspunkt aus nahe. Forschen wir nämlich nach dem *Umfang* des Gesetzes, so ist das natürliche Gesetz zwar allumfassend; es giebt keine einzelne Handlung des Menschen, die nicht

eben darnach gerichtet würde, ob sie dem Gesetz gemäß oder gegen das Gesetz, ob sie gut oder bös sei; jeder ethische Akt des Menschen ist entweder der sittlichen Ordnung gemäß oder wider dieselbe. Die Annahme von sittlich gleichgiltigen Handlungen (actus indifferentes in individuo) muß zurückgewiesen werden. Aber das natürliche Gesetz ist in seiner Allgemeinheit noch vielfach unbestimmt und läßt der Individualität des Menschen einen Spielraum; es liegt nicht für jede einzelne Handlungsweise ein besonderes Gesetz vor; und das allgemeine Gesetz verlangt nicht und kann nicht verlangen eine solche mechanische Erfüllung, wodurch jedes Recht der persönlichen Eigenthümlichkeit aufgehoben würde. Derselbe Gott, welcher die Menschen so außerordentlich mannigfaltig nach körperlichen und geistigen Kräften, Talenten, Temperamenten angelegt, hat auch gewollt, daß Jeder in seiner Weise, in Angemessenheit seiner Individualität, das Gesetz erfülle, so daß von demjenigen, dem mehr gegeben worden, auch mehr verlangt wird. Durch diese Erwägung gewinnen wir Raum für das Gebiet des Erlaubten oder der Adiaphora (actus indifferentes in genere). Und nun ist wiederum leicht ersichtlich, in welche sittlichen Krisen der natürliche Mensch auch im Stande der Unschuld hineingestellt werden konnte.

Der Sündenfall selbst überhebt uns einer weitern Erörterung dieser Frage. Es ist ein thomistischer Gedanke, daß die Verdunkelung der Vernunft in Folge der Sünde sich noch mehr auf die praktische Vernunft und den Willen als auf die theoretische erstrecke. Es waren also die sittlichen Anschauungen der Menschheit getrübt, die sittlichen Begriffe abhanden gekommen. Dennoch findet der Apostel darin keine Entschuldigung, keine Entbindung von der Ver-

göttlichen Willen entsprungen, wie die Offenbarung Gottes nach außen überhaupt. Gleichwie es nur einer oberflächlichen Auffassung von den göttlichen Thaten beikommen kann, zu sagen, die Schöpfung sei aus einem Akt göttlicher Willkühr hervorgegangen, aus einer Willkühr, die nicht im Wesen der göttlichen Weisheit und Güte ihre unmittelbaren Beweggründe fände, so ist auch die Behauptung, das göttliche Sittengesetz als Ausdruck des gesetzgeberischen Willens Gottes sei lediglich aus einer göttlichen Willkühr zu erklären, Lehre einer unhaltbaren, oberflächlichen Theologie. Nach dieser Auffassung hätten die Sätze des natürlichen Gesetzes nicht in sich selbst ihre Berechtigung, wären nicht in sich selbst vernünftig und gut, sondern nur, weil gerade in ihnen Gott seinen Willen ausgedrückt. Gott hätte aber auch ein anderes Sittengesetz geben, und dasjenige, was er verboten, erlauben oder gebieten können.

Diese Lehre hat ihre tiefste Quelle in einem philosophischen Skepticismus und ist von da aus in die nominalistische Theologie übergegangen, wie sie andererseits auch von Cartesius aufgenommen worden ist. Schon bei Duns Skotus grundgelegt, hat diese Lehre bei den consequentern Vertretern der nominalistischen Erkenntnißlehre ihre ausgeprägtere Gestalt erhalten. Nach dieser Theorie ist es unmöglich, einen vollen, speculativen Begriff von der göttlichen Willensfreiheit zu gewinnen; es lassen sich keine im göttlichen Wesen, in Gottes Erkenntniß und Weisheit liegenden Gesetze erkennen, durch welche der göttliche Schöpferwille geordnet würde; wir erreichen keine andere Erkenntniß vom göttlichen Willen, als daß er absolut frei sei, durch nichts beschränkt und determinirt werde, also auch nicht durch Gottes eigene Weisheit und Güte; es lassen sich

also auch keine Zwecke des göttlichen Willens erkennen. Darum giebt es auch — für unsere Erkenntniß — keine immanente Gesetzmässigkeit, weder in der physischen noch in der ethischen Welt. Die Gesetze der sittlichen Welt sind willkürliche; es giebt für sie keine Gründe im Wesen Gottes selbst; eine Handlung ist nicht deßwegen sittlich gut, weil sie in innerer Harmonie steht mit dem moralischen Wesen des Menschen und mit dem in demselben sich offenbarenden Willen Gottes, sondern sie ist nur gut, sofern sie als ein Akt des Gehorsams acceptirt wird [1]).

Diese Theorie schädigt wesentlich die Idee des Sittengesetzes, wie sie aus einer dürftigen Vorstellung vom göttlichen Wesen entspringt. Denn von ihr aus gäbe es keine vernünftige Unterwerfung unter den göttlichen Willen (rationabile obsequium, Röm. 12, 1), sondern nur ein blindes, unverstandenes Gehorchen; kein vernünftiges, sondern ein planloses, unzusammenhängendes Handeln; und von einer freien geistigen Auffassung des Gesetzes im Unterschied vom Buchstabendienst könnte keine Rede mehr sein.

Aber auch mit einer tiefern Auffassung der Offenbarungstheorie ist die genannte Vorstellung schwer vereinbar. Schon die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott bleibt unverständlich, wenn wir keinen Einblick gewinnen in das ethische Wesen Gottes, in seine Heiligkeit und Güte. Aber die Offenbarung Gottes soll uns ja überdieß zur Gottähnlichkeit führen, die ganz gewiß eine ethische ist; Gott hat sich uns zu dem Zwecke geoffenbart — nicht blos in der Promulgation des Sittengesetzes, son-

1) Ueber den Zusammenhang und den Sinn dieser Aufstellungen in der nominalistischen Theologie vgl. meine Abhandlung über Gabriel Biel x. Qu.-Sch. 1865. S. 641 ff.

dern in dem ganzen System der göttlichen Thaten zu unserm Heile —, daß wir in der Erkenntniß seines Wesens unsere eigene Lebensweisheit finden; Gott selbst will unser sittliches Vorbild sein, wie er schon im Alten Bunde verlangt: „Seid heilig, weil ich heilig bin, ich der Herr, euer Gott.“ III. Mos. 19, 2. Dieß aber hätte keinen rechten Sinn, wenn wir nicht die immanente Gerechtigkeit und Heiligkeit der göttlichen Thaten und Vorschriften zu erkennen im Stande wären.

Diese einseitige und dürftige Auffassung des göttlichen Sittengesetzes wirkt aber in unserer heutigen Theologie noch vielfach nach, wenn man sich dessen auch nicht bewußt werden will, in wie nahem Zusammenhang dieselbe mit einer überwundenen, nominalistischen Erkenntnißlehre steht; und aus ihr erklärt sich zum Theil die charakteristische Schwäche der probabilistischen Moralsysteme. Wir werden später daran zu erinnern haben. Wir ziehen hieher nur noch einen Punkt, welcher mit dem Vorstehenden in nächstem Zusammenhang steht.

Manche Theologen haben die Frage aufgeworfen, ob Gott selbst von seinem Sittengesetz dispensiren könne. Wird die Möglichkeit einer solchen Dispensation zugelassen, so muß weiter angenommen werden, daß Gott durch eine unmittelbare Offenbarung den Akt der Dispensation demjenigen kund mache, welcher zur Ausführung einer gesetzwidrigen That bestimmt wird; man kann sich diese Offenbarung vorstellen entweder als eine Art von innerer Einsprechung und Erleuchtung, divinus instinctus, divini numinis afflatus, wie man z. B. die Geschichte der Judith oder auch gewisse Scenen aus den Martyrerlegenden (Suicidien) zu erklären liebt; oder aber als einen positiven Befehl Gottes. Man

hat zu dieser Aushilfe zunächst in der Absicht gegriffen, um gewisse exegetische Schwierigkeiten zu lösen. Man liest nämlich in der h. Schrift, daß Ereignisse wie die Mitnahme der goldenen und silbernen Gefässe aus Aegypten (II. Mos. 11, 2; 12, 35), die Opferung Isaaks (I. Mos. 22, 2), die Ehe Oseas' (Os. 1, 2), auf ausdrücklichen Befehl Gottes zurückgeführt werden, und findet den Erklärungsgrund hiefür darin, daß Gott als Urheber und höchster Herr des Gesetzes von seinem Rechte der Dispensation Gebrauch gemacht habe. Allein eine solche roh buchstäbliche Auslegung der Schriftworte ist doch gar zu ferne von jeglichem geistigem Verständniß der höhern Wege der göttlichen Offenbarung. Allerdings bleiben uns die Gesetze dieser höhern Ordnung der Dinge undurchdringlich; aber so weit reicht immerhin die menschliche Erkenntniß, um einzusehen, daß wir den heiligen Willen Gottes, der im Sittengesetze sich offenbart, nicht in Widerspruch bringen dürfen mit dem Willen der göttlichen Erbarmung, der in den Thatsachen der positiven Offenbarung sich kund giebt. Wenn (II. Kön. 12, 8) Jehova durch Nathan dem König David sagen läßt: „ich gab dir das Haus deines Gebieters und die Frauen deines Gebieters in deinen Schooß", so ist damit doch gewiß nicht eine Billigung des orientalischen Haremlebens ausgesprochen; ebenso wenig billigt Gott die Lüge, wenn er den hebräischen Hebammen (II. Mos. 1, 15—21) um ihrer List willen Gutes erweist und ihnen Häuser baut. Eine besonnene Schriftauslegung wird nicht einzelne aus dem geheimnißvollen Zusammenhang der Offenbarung herausgegriffene Schriftstellen oder Erzählungen zu einem Zeugniß gegen die innere Heiligkeit und Unverletzlichkeit des Sittengesetzes verwenden dürfen, sondern umgekehrt muß die Ueberzeugung von dieser Heiligkeit und Un-

verletzlichkeit die absolute Voraussetzung bilden für die richtige Interpretation der dunklern Stellen; denn, um mit den Casuisten zu reden, die Unveränderlichkeit des heiligen Willens Gottes ist im Besitzstand gegenüber von jeder Möglichkeit einer göttlichen Selbstdispensation.

Vielleicht ließe sich noch leichter die Annahme, daß Gott die Gesetzesübertretung ohne irgendwelche Genugthuung hätte *verzeihen* können, mit der Heiligkeit Gottes in Uebereinstimmung bringen, als die Annahme einer Selbstdispensation; denn es wäre dann die Barmherzigkeit und Güte Gottes, durch welche die Eigenschaft der Heiligkeit begrenzt (geordnet) würde; wie denn auch viele Theologen im Gegensatz gegen die Satisfaktionstheorie des h. Anselm von Canterbury die Ansicht aussprechen, daß Gott dem Menschen, *wenn er nur seine That bereue*, die Schuld schenken und ohne volle Bezahlung nachlassen könne; ja einige (nominalistische) Theologen behaupten bedingungslos, Gott könnte die Sünde *ohne allen Entgelt* erlassen. Und dennoch zeigt uns ein Blick in die *Oeconomie der göttlichen Thaten*, daß auch diese Annahme nur schwer festzuhalten ist, weil uns dann das Erlösungswerk Christi, vor Allem die namenlose Bitterkeit seines Leidens und Sterbens, wodurch die göttliche Gerechtigkeit versöhnt werden wollte, kaum verständlich wäre. Um vieles schwerer aber läßt sich eine göttliche Dispensation von den Grundgesetzen der sittlichen Ordnung mit Gottes Heiligkeit vereinbaren.

Setzen wir so die absolute Verbindlichkeit des göttlichen Sittengesetzes voraus, so ist hier das Gesetz an und für sich, in seinem Wesen und Ursprung betrachtet; nun muß es aber auch in seiner Beziehung zum einzelnen Menschen be-

trachtet werden. Darnach verbindet das Gesetz, wenn und so weit es promulgirt ist.

Wir haben zunächst das natürliche Gesetz im Auge. Dasselbe ist, wie man sich ausdrückt, promulgirt in und mit der Erschaffung des Menschen, mit andern Worten, es ist dem Menschen in das Herz geschrieben [1]). Wir können hieher schon jene Worte Moses' ziehen, welche zugleich so bedeutungsvoll sind für das Verhältniß des mosaischen Gesetzes zum natürlichen Gesetz: „Das Gebot, welches ich dir heute darlege, ist nicht zu hoch für dich und nicht zu ferne gerückt, und nicht an den Himmel gesetzt, daß du sagen könntest: Wer von uns vermag zum Himmel aufzusteigen, daß er es herabbringe zu uns, und wir es hören, und in der That erfüllen? Auch ist es nicht über das Meer hinübergelegt, daß du vorwenden und sagen könntest: Wer von uns vermag über das Meer zu schiffen und es bis zu uns zu bringen, daß wir es hören und thun könnten, was befohlen ist? Vielmehr ist der Ausspruch sehr nahe bei dir, in deinem Munde und in deinem Herzen, so daß du ihn erfüllen kannst" [2]).

Wir sehen hier davon ab, daß diese und ähnliche Stellen noch eine spezifische Bedeutung haben für die Lehre vom Gewissen, und entnehmen denselben vorerst nur den Beweis, daß der Mensch in seiner praktischen Vernunft das Vermögen besitzt, den Willen Gottes bezüglich der sittlichen Ordnung — natürlich mit Absehen von der übernatürlichen Ordnung — zu erkennen. Das Gesetz ist der Vernunft gemäß, daher durch dieselbe erkennbar; es bewährt sich der

1) Röm. 2, 14. 15. Vgl. Jerem. 31, 33: „Ich lege mein Gesetz in ihr Inneres, und auf ihr Herz schreibe ich selbes."

2) V. Mos. 30, 11—14.

Vernunft. Man hat sich auch unter diesem Gesetz der sittlichen Ordnung nicht etwa eine Hinterlage fertiger Lebensregeln zu denken; die „Promulgation des natürlichen Gesetzes" geschieht auf keine andere Weise, als in der reinen oder theoretischen Vernunft auf Grund der natürlichen Offenbarung das Wissen um Gott und die natürlichen Wahrheiten entsteht. Auch hier stehen also die Sittengesetze in engster Beziehung zur Vernunft; wer vernünftig handelt, der handelt sittlich; wer unvernünftig, unsittlich. Also erhellt auch hieraus, daß die Sittengesetze nicht ein willkührliches Agglomerat sittlicher Ideen sein können, sondern eine in sich logisch zusammenhängende Ordnung darstellen, weil sie sonst nicht auf dem Wege vernünftigen Denkens erkannt werden könnten.

Man kann nicht von einem fertigen, abgeschlossenen Inhalt des natürlichen Gesetzes reden. Es war Sache des Nachdenkens, der Reflexion, der Erfahrung, das allgemeine sittliche Bewußtsein in Einklang zu bringen mit dem, was der Augenblick forderte; es verlangt geistige Arbeit und Anstrengung, weise zu handeln, die innere Offenbarung über Wahrheit und Recht richtig zu verstehen; und wir können es einstweilen dahingestellt sein lassen, ob auch nur im Zustand der natürlichen Integrität des Menschen der Erfolg stets der geistigen Anstrengung würde entsprochen haben, ob nicht Irrthümer in der Auslegung eines Vernunftdiktats möglich, ob nicht eine Erziehung nothwendig gewesen wäre.

Diese Frage legt sich noch von einem andern Gesichtspunkt aus nahe. Forschen wir nämlich nach dem Umfang des Gesetzes, so ist das natürliche Gesetz zwar allumfassend; es giebt keine einzelne Handlung des Menschen, die nicht

eben darnach gerichtet würde, ob sie dem Gesetz gemäß oder gegen das Gesetz, ob sie gut oder bös sei; jeder ethische Akt des Menschen ist entweder der sittlichen Ordnung gemäß oder wider dieselbe. Die Annahme von sittlich gleichgiltigen Handlungen (actus indifferentes in individuo) muß zurückgewiesen werden. Aber das natürliche Gesetz ist in seiner Allgemeinheit noch vielfach unbestimmt und läßt der Individualität des Menschen einen Spielraum; es liegt nicht für jede einzelne Handlungsweise ein besonderes Gesetz vor; und das allgemeine Gesetz verlangt nicht und kann nicht verlangen eine solche mechanische Erfüllung, wodurch jedes Recht der persönlichen Eigenthümlichkeit aufgehoben würde. Derselbe Gott, welcher die Menschen so außerordentlich mannigfaltig nach körperlichen und geistigen Kräften, Talenten, Temperamenten angelegt, hat auch gewollt, daß Jeder in seiner Weise, in Angemessenheit seiner Individualität, das Gesetz erfülle, so daß von demjenigen, dem mehr gegeben worden, auch mehr verlangt wird. Durch diese Erwägung gewinnen wir Raum für das Gebiet des Erlaubten oder der Adiaphora (actus indifferentes in genere). Und nun ist wiederum leicht ersichtlich, in welche sittlichen Krisen der natürliche Mensch auch im Stande der Unschuld hineingestellt werden konnte.

Der Sündenfall selbst überhebt uns einer weitern Erörterung dieser Frage. Es ist ein thomistischer Gedanke, daß die Verdunkelung der Vernunft in Folge der Sünde sich noch mehr auf die praktische Vernunft und den Willen als auf die theoretische erstrecke. Es waren also die sittlichen Anschauungen der Menschheit getrübt, die sittlichen Begriffe abhanden gekommen. Dennoch findet der Apostel darin keine Entschuldigung, keine Entbindung von der Ver-

antwortlichkeit; denn „das Werk des Gesetzes steht geschrieben in ihren Herzen, sofern Zeugniß ihnen giebt ihr Gewissen und wechselseitig ihre Gedanken sich anklagen oder vertheidigen“ [1]); sie sind unentschuldbar, wenn sie „die Wahrheit in Ungerechtigkeit niederhalten, weil das, was bekannt ist von Gott, kund ist in ihnen, denn Gott hat es ihnen kund gegeben. Denn sein Unschaubares wird, von der Weltschöpfung aus, durch das, was geschaffen worden, geistig wahrgenommen, nämlich seine ewige Macht und Göttlichkeit“ [2]).

Auf einen kurzen Ausdruck gebracht lautet die Lehre der Moralisten hierüber, daß es bezüglich der allgemeinsten Grundlehren des natürlichen Gesetzes (prima principia) eine entschuldbare, weil unbesiegliche, Unwissenheit nicht gebe; dagegen könne ein entschuldbarer Irrthum wohl angenommen werden bezüglich der abgeleiteten Sätze (praecepta secunda). In dieser Allgemeinheit stimmen alle katholischen Theologen zusammen, wenn wir absehen von jener rigoristisch jansenistischen Richtung, deren Ansicht ist, daß auch der unbesiegliche Irrthum von Sünde nicht entlaste. Diese Lehre entfließt einer theologisch verfehlten Conclusion vom Wesen der Erbsünde, die den Nachkommen Adams ohne Wissen und Willen zu eigen sei, auf das Wesen der Sünde überhaupt; es ist indeß hier nicht des Orts, uns auf die Widerlegung dieser Schlußfolgerung einzulassen.

Dagegen gehen die Theologen wieder ziemlich weit auseinander in der Untersuchung über den nähern Zusammenhang der abgeleiteten Sätze mit den sittlichen Grundwahrheiten und über die Erkennbarkeit der erstern. Nach den

1) Röm. 2, 15.
2) Röm. 1, 18—20.

Einen würden sich dieselben aus den allgemeinsten Grundwahrheiten logisch, vermöge eines vernünftigen Schlußverfahrens, ergeben; sie wären lediglich die natürlichen Consequenzen aus den „ersten Principien.“ Wenn z. B. der Satz feststeht: Deus colendus est, so ergiebt sich von selbst aus der Idee der Gottesverehrung die Nothwendigkeit des Gebets, des Opfers u. s. w. Aus der Idee der geordneten menschlichen Gesellschaft (Staat) ergeben sich von selbst sociale Pflichten über Ehe, Familie, Eigenthum u. s. w. Wenn nun dessenungeachtet ein Irrthum hierüber vorwaltet, so muß er — nach der oben angeführten Ansicht — aus der Schwäche des menschlichen Denkvermögens und im weiteren Verlauf aus der Abhängigkeit des Einzelnen von den sittlichen Anschauungen seiner Zeit und seiner Umgebung, aus den Einflüssen der Erziehung u. s. w. erklärt werden.

Eine andere Klasse von Theologen aber, vornehmlich aus der mit Duns Skotus anhebenden Richtung [1]), nimmt nicht an, daß die praecepta secunda mit solcher Stringenz aus den ersten Grundsätzen abgeleitet werden können; sie seien natürliche Gesetze nur insofern, als sie mit diesen harmoniren; darunter rechnet man die Gebote der zweiten Tafel des Dekalogs. In welcher Weise die Promulgation dieser Gesetze im Urzustand erfolgte, darüber erhalten wir keine bestimmteren Aufschlüsse; jedenfalls hätten sie durch Tradition müssen fortgepflanzt werden, und in Folge der Sünde wäre eben diese Ueberlieferung mehr und mehr aus dem Gesichtskreis des Einzelnen entschwunden. Eben diese Gebote, die nicht mit Stringenz aus den prima principia abgeleitet werden können, sind es dann auch, von welchen die Zu-

1) Vgl. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters. II. B. S. 852 f.

lässigkeit einer göttlichen Dispensation behauptet wird. Damit sind wir wieder bei dem Standpunkt derer angelangt, welche das Sittengesetz aus absoluter Willkühr Gottes ableiten und deßhalb keinen innern Zusammenhang in demselben zu erkennen vermögen.

Wenn nun auch unter den Theologen hin und her controvertirt wird über den Inhalt und die einzelnen Bestimmungen des natürlichen Gesetzes, z. B. ob nach dem natürlichen Gesetz die Ehe durchaus monogam und unauflöslich sei, ob ein Recht auf Privateigenthum bestehe u. dgl., so hat das für unser religiös sittliches Leben keine eigentlich praktische Bedeutung. Denn nachdem das natürliche Gesetz in die positive Offenbarung aufgenommen worden, so ist uns in dem Gesetz Christi Alles gegeben, was uns an sittlicher Erkenntniß nothwendig ist, und wir schauen die sittlichen Grundwahrheiten in einem reinern und höhern Lichte; und nicht das natürliche Gesetz an sich, sondern die im Christenthum uns aufgeschlossene sittliche Erkenntniß ist uns Richtschnur unsers Handelns.

Eine andere Stellung nimmt das natürliche Gesetz ein gegenüber dem positiven bürgerlichen oder socialen Gesetz; dem natürlichen Gesetz entspricht das sog. Naturrecht. Während nämlich in der christlichen Offenbarung für das sittlich religiöse Leben ein neues, positiv göttliches, Gesetz gegeben ist, ist uns nicht ebenso auch ein neues bürgerlich-sociales Gesetz geoffenbart worden. Die christliche Heilsoffenbarung als solche giebt uns keine Aufschlüsse über die beste Staatsverfassung, über Völkerrecht, Kriegsrecht, Privatrecht, über die sociale Frage u. dgl. Was wir aus der Lehre Christi unmittelbar entnehmen können, ist nur dieses, daß wir im Gewissen verpflichtet sind, die

Grundgesetze der socialen Ordnung zu erfüllen, Abgaben zu leisten, der Obrigkeit unterthan zu sein u. s. w. [1]). Es werden also sociale Verhältnisse vorausgesetzt, deren Berechtigung in den ewigen und unveränderlichen Ideen der socialen Ordnung und Gerechtigkeit ruht. Man ist geneigt, dieß so auszudrücken, daß das Christenthum uns bezüglich der socialen Ordnung auf das Naturrecht verpflichte, weil in ihm die ewigen göttlichen Ideen von Recht und Gerechtigkeit Ausdruck gefunden haben. Dabei bleibt freilich wieder problematisch, wie so denn und wo das Naturrecht einen bestimmten Ausdruck gefunden? Denn eine rein rationalistische oder naturalistische Deduktion des Naturrechts nach der cartesianischen Schule (Pufendorf) wird mit Recht abgewiesen. Wir müssen also auch hier die christliche Offenbarung zu Hilfe nehmen, welche ein neues und höheres Licht wirft auf die Principien des natürlichen Rechts; denn diese Principien sind keine anderen, als die ewigen Ideen der Wahrheit und Gerechtigkeit, wie sie auch dem Sittengesetz zu Grunde liegen. Sitte und Recht sind Zwillingsschwestern, erzeugt aus der göttlichen Weisheit und Gerechtigkeit. Ein Widerspruch zwischen beiden darf nicht stattfinden. Eine Gesetzgebung, eine Politik, welche in machiavellistischer Weise das Recht von der Moral lostrennt, ist ebendamit unsittlich und verwerflich; die menschliche Gesetzgebung und die Politik hat etwas Höheres über sich, was sie anerkennen, dem sie sich unterwerfen muß, das sind die unveränderlichen Principien der Gerechtigkeit, welche uns von der Kirche gelehrt und interpretirt werden.

All dieses bleibt wahr, wenn wir auch den Begriff des „Naturrechts“ in der Form und Tragweite, wie er neuestens

---

1) Vgl. Matth. 22, 21; Röm. 13, 1—7; I. Petr. 2, 13—16.

wieder z. B. von Meyer [1]) gefordert wird, für unvollziehbar erklären.

Vorerst ist ein „Naturrecht", welches im Lichte der christlichen Offenbarung auf alle brennenden politischen und socialen Fragen eine sichere Antwort gäbe, noch nicht construirt. Es würde sich auch schwerlich unter verschiedenen „Professoren des Naturrechts" eine Einhelligkeit herausstellen, wenn sie aus dem Naturrecht z. B. die Grundzüge einer Staatsverfassung construiren sollten; eine etwaige Uebertragung der Gesetze der kirchlichen Ordnung auf die bürgerliche wäre doch mehr oder weniger eine Erschleichung des Beweises. Der Grund aber, warum der Begriff des Naturrechtes sich nicht vollziehen läßt, liegt darin, daß dem „Naturrecht" ein wesentliches Moment im Begriff und Ursprung des Rechtes abgeht. Denn so gewiß das Recht einerseits seinen Ursprung hat in der höchsten d. i. göttlichen Auktorität oder in den ewigen Ideen der Gerechtigkeit, so hat es andererseits auch einen Ursprung in den freien Handlungen der Menschen, und erst durch das letztere Moment schließt sich sein Begriff ab, es wird positiv. Wir haben oben gesehen, wie das natürliche Gesetz trotz seines allumfassenden Charakters und seiner absoluten Verbindlichkeit dennoch der Freiheit und der individuellen Eigenthümlichkeit des Einzelnen Raum verstatte und ein Gebiet des Erlaubten eröffne; hier ist zugleich die eine Quelle, aus welcher das menschlich-bürgerliche Recht entspringt, die freie Vereinbarung, welche verschiedene Rechtsformen feststellen

---

1) Die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts. Freiburg i. B. 1868. Vgl. meine Besprechung dieser Schrift, Qu.Sch. 1868. S. 638 ff. Eingehender ist die hier obschwebende Frage gewürdigt von Dr. Funk, Qu.Sch. 1869. S. 301 ff.

kann, ohne daß entweder die eine oder die andere der göttlichen Idee des Rechtes zuwider sein müßte. Die Ehe ist ein Naturrecht; aber die Frage, unter welchen Bedingungen eine Ehe rechtlich giltig abgeschlossen sei, läßt sich nicht aus dem Naturrecht ableiten; es kann verschiedene gleich giltige und gleich gerechte Formen der Eheschließung geben. Ja selbst aus einer ungerechten, also unsittlichen Handlung kann ein Rechtsverhältniß entstehen; der Satz, daß Unrecht niemals Recht werden könne, darf uns hier nicht beirren. Zu einem Rechtsverhältniß gehören zwei Parthien; eine sündhafte Handlung auf Seite der einen hindert die andere nicht, z. B. auf dem Wege eines rechtmässigen Vertrags ein Recht zu erwerben; volenti non fit injuria. Wenn man daher dem „Naturrecht" ein historisches oder gewordenes Recht zur Seite stellt, so hat dieses einen ebenso guten Titel für sich als jenes, denn es ruht auf dem Grundrecht aller Menschenrechte, auf der Freiheit des menschlichen Willens. Ein irgendwie construirtes „Naturrecht" aber den Ansprüchen des bestehenden Rechtes entgegenzustellen, wäre in seiner letzten Consequenz geradezu revolutionär.

Ehe wir nun zur Untersuchung über das positive Sittengesetz übergehen, ist noch ein Punkt klar zu stellen, nämlich das Verhältniß der menschlichen Freiheit zum natürlichen Gesetz oder, in casuistischer Ausdrucksweise, die Frage, ob die Freiheit früher sei als das Gesetz, oder ob das umgekehrte Verhältniß stattfinde. Es handelt sich aber hier nicht um die metaphysische Freiheit, das Gute oder das Böse zu thun; auch nicht um die Freiheit bezüglich der Adiaphora, sondern um jene Freiheit, welche mit dem Gesetz in Concurrenz tritt. Da nämlich das Gesetz erst von der Promulgation an verpflichtet, so ist die Freiheit vor dem

Gesetz, so lange dieses nicht promulgirt ist. Nun sei zwar, kann man gewisse Probabilisten sagen hören, die Promulgation des natürlichen Gesetzes zeitlich nicht später als die Erschlaffung der Vernunftwesen selbst, wohl aber logisch, was sich schon darin offenbare, daß das Kind zu Beobachtung des natürlichen Gesetzes erst verpflichtet sei, wenn es zum Gebrauch der Vernunft gekommen, weil man erst von da an die Promulgation datiren könne. Diese Verhältnißbestimmung zwischen Gesetz und Freiheit ist ganz schief; sie faßt das Gesetz als eine Schranke des freien Willens, gleich als ob der Wille freier wäre, wenn er durch kein natürliches Gesetz gebunden, durch keine Vernunfteinsicht geleitet würde, als ob der Vollbegriff der Freiheit in der Willkühr gefunden würde. Das natürliche Gesetz ist keine Schranke der Freiheit; dasselbe ist vielmehr die nothwendige Voraussetzung der sittlich freien Bethätigung; das Gesetz ist ja Offenbarung des göttlichen Willens. Es ist anschaulich, aber eigentlich noch zu wenig gesagt, wenn man vorstellt, das Gesetz sei für den Menschen eine Wohlthat, eine Förderung; denn wie sollte der Mensch von seinem freien Willen den richtigen, menschenwürdigen Gebrauch machen, wenn ihm der Wille Gottes, die Erkenntniß der sittlichen Ordnung nicht aufgeschlossen wäre? Wir haben zu wenig gesagt; denn daß der Mensch vernunftbegabt ist, daß in seiner praktischen Vernunft die Erkenntniß der sittlichen Grundlehren angelegt ist, ist für ihn nicht blos Wohlthat, Förderung, sondern gehört zu seiner Constitution, gleichwie es nicht eine Wohlthat ist, daß das Auge für das Erdenlicht empfänglich ist, sondern dessen Wesen und Bestimmung. Ein Mensch ohne Vernunft, ohne Bewußtsein des natürlichen Gesetzes ist kein ethisches Wesen mehr. Gegen

dieses „Gesetz" excipirt keine „Freiheit", sondern nur der Irrthum, eine Verirrung des Denkens bezüglich der concreten Forderungen des Gesetzes.

Dieser Irrthum ist wirklich eingetreten. Das Gesetz war nicht mehr im vollen Besitzstande, weil es nicht mehr erkannt wurde; die Freiheit trat ihren Besitzstand an bezüglich des Gebietes der **praecepta secunda**, aber es war nur die Freiheit, zu irren und das Gesetz im unverschuldeten Irrthum zu übertreten. Der Mensch war auf den Stand der geistig Unmündigen herabgesunken, und jetzt beginnt eine neue Art von Gesetzgebung, die eben auf diesen Stand der Unmündigkeit berechnet war.

b) Das positive Gesetz hatte zu seiner ersten und unmittelbarsten Aufgabe die Restauration des natürlichen Gesetzes. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet man vornehmlich den Dekalog, mit Absehen von den particularistischen Bestimmungen zum ersten und dritten Gebot. War das wohl jetzt eine neue Schranke für die Freiheit? Nein; es war Offenbarung des göttlichen Willens, Aufklärung, Wegnahme des Irrthums, kurz es war Befreiung, und nicht ein Gegensatz zur Freiheit; es war jene Wahrheit, welche frei macht. Joh. 8, 32.

Als Gott den ersten Eltern im Paradiese die Frucht vom Baume der Erkenntniß zu essen verbot, da war ihnen allerdings formell eine Einschränkung auferlegt; vor diesem Gebote war die Freiheit im Besitzstande, wie die Casuisten sagen würden. Aber auch das ist nur Schein. Die Freiheit vor dem Gebote im Paradiese darf man sich ja nicht als schrankenlose Willkühr vorstellen, sie wird vielmehr geregelt durch ein Gesetz der Vernunft; und wenn wir behaupten, daß dieses schon von sich aus dem Menschen eine

Selbstbeschränkung und Selbstbeherrschung im Genuß und Gebrauch der Erdendinge auferlegt hätte als Zeichen der Unterwerfung unter denjenigen, welcher aus freier Liebe die Erde dem Menschen zum Genusse dargeboten, so wird man uns schwerlich des Irrthums überführen können. Daß das Erdendasein nicht blos in der Herrschaft über die Erde und im Genuß der Erdengüter aufgehen sollte, leuchtet ohnehin ein. Wenn nun Gott durch einen positiven Offenbarungsakt eine besondere Form der Enthaltsamkeit vorschrieb, so hat der thatsächliche Erfolg allerdings gezeigt, daß dieses Gesetz zugleich zum Anstoß wurde, weil es die Lust zum Verbotenen weckte — aber allerdings erst, nachdem durch satanische Einsprechung die Disposition zur Sünde gelegt war —; richtiger aber hätte auch schon dieses Gebot als eine Offenbarung des göttlichen Willens, als eine Wohlthat angesehen werden sollen, wodurch Gott der menschlichen Vernunft über eine kritische Wahl hinweghelfen und ihr einen Fingerzeig zum Rechten geben wollte. Auch dieses Gebot, so äußerlich, fast kleinlich es zu sein scheint, ist nicht als ein Akt göttlicher Willkühr zu betrachten, sondern es ist in sich selbst berechtigt und gut, indem es nur der Vernunftidee der Selbstbeschränkung im Genuß der Naturdinge eine bestimmte Form giebt. Man kann dieses Gebot einen Akt der übernatürlichen Offenbarung nennen; nicht dem Inhalt nach; denn darnach geht es über den Umkreis der natürlichen Erkenntniß nicht hinaus; sondern der Form der Mittheilung nach, weil es dem Menschen nicht auf dem Wege natürlicher Erkenntniß durch die praktische Vernunft, sondern durch ein Sprechen Gottes zu dem Menschen kund gemacht worden war.

In ähnlicher Weise haben wir nun auch diejenige Ge-

setzgebung zu betrachten, welche die Restauration des natürlichen Gesetzes zum Zwecke hat, also zunächst den Dekalog. Das sind nicht „Verordnungen“, welche neue Forderungen auferlegen, neue Zustände begründen, und welche antiquirt oder aufgehoben werden können. Diese Gesetzgebung war Ausfluß der göttlichen Güte, welche dem getrübten sittlichen Bewußtsein erleuchtend und wegweisend zu Hilfe kommen wollte. Auch von ihr hat es keinen Sinn, zu sagen, die Freiheit sei vor dem Gesetze; denn die Heiden, die das Gesetz nicht haben, sind sich selber Gesetz, indem sie durch Natur das, was des Gesetzes ist, vollbringen. Röm. 2, 14.

Aber nun muß das positive Gesetz auch als specifisch übernatürlich nach seiner inhaltlichen Seite betrachtet werden. Die übernatürliche Heilsordnung verlangt auch einen übernatürlichen Inhalt des Gesetzes, enthaltend die objektiven sittlichen Bedingungen, an welche die Theilnahme am Reiche Gottes geknüpft ist, gleichwie auf der andern Seite zu Erfüllung dieser Bedingungen außer der neuen Offenbarung auch eine übernatürliche Gnadenhilfe nothwendig ist. Dieser übernatürlichen Heilsordnung gehört schon das mosaische Gesetz an, wenn man dasselbe als Ganzes, im Zusammenhang mit der Idee des Alten Bundes überhaupt, ins Auge faßt.

Die Israeliten der alten Zeit sprechen ganz anders von ihrem Gesetz, als später der h. Paulus, und die Gründe hiefür liegen nicht ferne. Den Juden war das Gesetz Gegenstand ihres Stolzes, ihres Ruhms, es war ihr Adelsbrief vor allen andern Nationen. Moses giebt diesem Gedanken begeisterten Ausdruck; nachdem er hervorgehoben, daß kein anderes Volk so groß sei, weil keines Volkes Götter ihm so nahe seien, wie Israels Gott gegenwärtig sei bei all

seinen Gebeten, fährt er fort: „Ja welch anderes Volk ist so erhaben', daß es hätte Ceremonien und gerechte Gebote und das ganze Gesetz, welches ich heute darlegen werde vor euren Augen.“ V. Mos. 4, 8. Er hatte auch schon einen Grund angedeutet, warum das Volk sich dieses Vorzugs rühmen solle; es ist Israel Weisheit und Einsicht gegeben vor den Völkern, so daß diese beim Vernehmen aller dieser Gebote sagen: Siehe nur dieses Volk ist weise und verständig, dieses große Volk! V. 6.

Dieser Gedanke kehrt bei den Schriftstellern des A. T. öfters wieder. Man lese nur z. B. den 118. Psalm: Die Wunder im Gesetze des Herrn zu betrachten verlanget mit Sehnsucht die Seele des Psalmisten; wenn er des Herrn Gebote sucht, wandelt er auf freier Bahn; lieber ist ihm das Gesetz seines Mundes, als Tausende von Gold und Silber; weiser als seine Feinde, einsichtsvoller als Greise wird er gemacht durch das Gebot des Herrn; süß ist es seinem Gaumen und über Honig seinem Munde; Leuchte ist es für seine Füße und Licht für seine Wege.

Wir mußten darauf hinweisen, um nicht eine wesentliche Seite am „Gesetze“ außer Acht zu lassen. Jedoch ist hier, wie bemerkt, das Gesetz als Ganzes in der allumfassenden Bedeutung der alttestamentlichen Offenbarung, also mit Einschluß der messianischen Weissagung, gemeint. Lösen wir das Gesetz von der Verheißung ab und bleiben wir blos bei den „Satzungen“ stehen, so fällt uns jener Gesetzescharakter in die Augen, wodurch das „Gesetz“ sich als eine Zwangsanstalt erweist; es wird ihm seine tiefere, ideale, eigentlich ethische Seite genommen; es hat nicht mehr den Zweck, den Menschen gut und gerecht zu machen; denn sonst wäre die Verheißung, die Erlösung über-

flüssig; das Gesetz soll lasten auf dem Nacken des Volkes, damit dieses seinen Druck verspüre und seine Blicke in die messianische Zukunft richte; das Gesetz soll dem Menschen die Sünde zum Bewußtsein bringen, gewissermaßen die Sünde erzeugen (Galat. 3, 19; Röm. 4, 15) und in dieser Weise ein Zuchtmeister werden auf Christus hin (Galat. 3, 24).

Damit war nun eine nebensächliche, vorübergehende Bestimmung in das Gesetz übergetragen; es war angepaßt der Unvollkommenheit des sittlichen Zustandes, in welchem das Volk sich befand; anders tritt das Gesetz an den Unvollkommnen heran, und anders an den Vollkommnen.

Es ist hier nicht nothwendig, den vorbereitenden, pädagogischen Charakter des A. B. des nähern zu erörtern. Würde eine blos an die Vernunft des Menschen gerichtete Offenbarung, eine Aufklärung über Gottes heiligen Willen, im Stande gewesen sein, die sittlichen Dispositionen für die Aufnahme des Reiches Gottes im Menschen herzustellen, so würde es über diese Offenbarung hinaus äußerer Satzungen nicht bedurft haben. Aber die Sünde mußte überwunden werden nicht blos in der V e r n u n f t (Irrthum), sondern im ganzen Menschen, vorzugsweise im W i l l e n, der dem Bösen zugeneigt ist von Jugend an; und dazu bedurfte es einer von Gott selbst verhängten Z u c h t, wodurch das Volk im strengen Gehorsam geübt werden sollte. Die auf diese göttliche Pädagogik bezüglichen (Ceremonial-)Gesetze sind nicht von Anfang an in Geltung gewesen und hatten nicht die Bestimmung, für allezeit zu gelten. Sie sind zwar, weil von Gott gegeben, der Heiligkeit Gottes entsprechend und gut; aber sie sind nur so lange gut, als sie ihrem Zweck, der ein vorübergehender ist, entsprechen. Von ihnen kann man sagen, daß die Freiheit v o r dem Gesetze war, und daß

gegen sie zu einer bestimmten Zeit die Freiheit sich wieder in den Besitz setzen wird. Sie sind nicht identisch mit dem Sittengesetz, d. i. den sittlichen Bedingungen zu Erreichung der ewigen Bestimmung; sie können deßwegen auch nicht aus der Idee der menschlichen Bestimmung oder des christlichen Heils abgeleitet werden; sie müssen promulgirt werden und verpflichten nur, so weit sie promulgirt sind; sie verpflichten aber nach dem Buchstaben, so lange nicht durch eine neue Offenbarung das geistige Verständniß eröffnet wird; denn es steht der unerlösten menschlichen Vernunft nicht zu, auf dem Wege subjektiver Reflexion geistig eindringen zu wollen in ein Gebiet, das dem Verstande verschlossen ist. Der alttestamentlichen Gesetzeserfüllung widerspricht es nicht, Buchstabendienst zu sein, obgleich es auch im spätern Judenthum nicht an einem Fortschritt zu einer geistigern Auffassung vermittelst des Prophetenthums gefehlt hat. Außerdem bestand ja die sittliche Aufgabe des Volkes im A. B. nicht blos im Gesetzesdienst, sondern zugleich im gläubigen Erfassen der messianischen Verheißung. Immerhin aber kann der Standpunkt des A. B. ein Standpunkt der Unfreiheit genannt werden, welcher mit ächter, reiner Sittlichkeit nicht zusammenbesteht. Israel sollte ja nicht durch das Gesetz gerecht werden (Röm. 3, 20), wenn auch die Erfüllung des Gesetzes zugleich die Bedingung ist, unter welcher Israel Antheil an der Verheißung hat, wie der Apostel sagt: „Die Beschneidung zwar nützt, wenn du das Gesetz befolgest; wenn du aber Uebertreter des Gesetzes bist, ist deine Beschneidung Unbeschnittenheit geworden“ (Röm. 2, 25).

c) Das Verhältniß des „Gesetzes“ zur christlichen Offenbarung, zum „Evangelium“, läßt sich von ver-

schiedenen Gesichtspunkten aus ansehen und ist auch im neuen Testament selbst verschieden dargestellt.

Das einemal ist die Rede von dem Gesetz im idealen Sinne, wie es ewig bestanden hat und bestehen wird; es ist jenes Gesetz, von welchem nicht ein Jota oder ein Pünktchen vergehen wird, bis der Himmel vergeht und die Erde (Matth. 5, 18). Wenn Christus seine Lehre gegenüber den Vertretern des alten Gesetzes, den Schriftgelehrten und Pharisäern, auseinandersetzt, so nimmt er keine Forderung des Gesetzes zurück, aber er stellt seine Forderung in einer reinern, geistigern Weise; er legt Gewicht nicht nur auf die That, sondern auch auf die Gesinnung; er erkennt Sünde nicht nur in der vollzogenen That des Mordes, sondern schon in der lieblosen Gesinnung gegen den Nächsten (Matth. 5, 21—26); nicht blos im vollzogenen Ehebruch, sondern schon in der sündhaften Begierde (Matth. 5, 27—32); er faßt schließlich „das ganze Gesetz und die Propheten" zusammen in den zwei Geboten der Liebe (Matth. 22, 37—40). Es kann nun kein Zweifel darüber bestehen, daß Christus von der Erfüllung seiner Gebote die Erlangung des ewigen Lebens abhängig macht. Selbst wenn wir die Stelle Matth. 19, 17 weniger premiren wollten, als wir zu thun berechtigt wären, so ist aus der Darstellung des jüngsten Gerichtes (Matth. 25, 31—46) hinlänglich ersichtlich, welchen entscheidenden Werth der Herr auf das Thun seines Wortes legt. Dennoch ist die Frage, ob Christus wirklich ein „Gesetz" gegeben habe. Einen Gesetzescodex hat er nicht gegeben; er hat die allgemeinen sittlichen Ideen in verschiedener Einkleidung vorgetragen, so z. B. in den Makarismen der Bergpredigt (Matth. 5, 3 — 10); in den Parabeln, Gleichnissen, Sentenzen. Aber jedenfalls hat Christus seine

Lehre nicht lediglich als theoretische Erkenntniß-probleme vorgelegt, sondern hat selbst auch die Bedingungen formulirt, unter denen wir Antheil an seinem Reiche haben; daraus entsteht das evangelische Gesetz. Das Tridentinum hat diesen Gedanken folgendermaßen festgestellt: s. qu. d. Christum Jesum a Deo hominibus datum fuisse ut redemptorem, cui fidant, non etiam ut legislatorem, cui obediant: a. s.! Sess. VI. can. 21. Dieser Lehrsatz steht im engsten Zusammenhang mit der katholischen Rechtfertigungslehre im Gegensatz zu der der Reformatoren, welche die Lehre von der evangelischen Freiheit dahin ausdeuteten, daß das Evangelium außer dem Glauben keine Werke mehr von uns fordere.

Mit der neuern protestantischen Theologie stellt sich die Controverse etwas anders; denn wie immer man protestantischerseits die „evangelische Freiheit“ betonen möge, so nehmen wir doch überall das Zugeständniß entgegen, daß diese Freiheit keine regel- und gesetzlose sein dürfe; Ullmann nennt sie eine theonomisch-christliche Freiheit, eine „Aufhebung nicht aller und jeder Schranke, die dem Subjekt gesetzt sein könnte, sondern der Schranken, die dem Christenmenschen Sünde, Welt, Gesetz, menschliche Auktorität im Widerspruch mit dem Evangelium auferlegen wollen“ [1]). Die Sittlichkeit des Christen besteht also darin, daß sein Thun vom Geiste der Lehre Christi beherrscht ist, sei es nun, daß es der subjektiven Schriftauslegung und innern Erfahrung überlassen werde, zu bestimmen, was der Geist Christi, die geistige Auslegung seiner Worte von uns fordere; oder daß wir uns das evangelische Gesetz von der

1) Reformatoren vor der Reformation. I. B. Hamburg 1841; Vorrede S. XVIII.

kirchlichen Auktorität ausdeuten lassen. Der protestantischen Theologie ist es nur um den Nachweis zu thun, daß das neue Gesetz nicht als ein gegenständliches, äußerlich positives, in Satzungen formulirtes, sondern nur als ein rein innerliches gefaßt werde. Die Deklamationen darüber, daß bei der katholischen Lehre von dem gesetzlichen Charakter der Sittenlehre die Sittlichkeit vorherrschend oder fast ausschließlich in Aeußerlichkeit aufgehe, im Quantitativen, im Wäg- und Meßbaren des sittlichen Lebens [1]), weisen wir als Entstellung der katholischen Lehre schlechthin zurück. Die Frage ist einfach, ob Christus Gesetzgeber sei?

Hier haben wir nun eine andere Reihe von Aeußerungen der h. Schrift noch zu erwägen. Die h. Schrift redet vom Gesetz auch in seiner empirisch unvollkommenen, particularistischen Gestalt, auf welche die Israeliten gegen Christus und die Apostel sich beriefen. Daß dieses Gesetz nicht rechtfertige, wurde früher bemerkt; seine Abrogation zu verkünden, ist die spezifische Lehraufgabe des Völkerapostels; darüber widersteht er selbst dem Apostel Petrus ins Angesicht (Galat. 2); darüber hat das Apostelconcil entschieden (Apg. 15, 6 ff.). Gegenüber diesem Gesetz, das nur der Vorbereitung auf den Erlöser dienen sollte und dessen Ende Christus ist (Röm. 10, 4), hat uns das Evangelium Freiheit gebracht. Die Satzungen des A. B. haben ein Ende, ebenso wie der Buchstabendienst; die Freiheit tritt der Besitzstand an. Jetzt giebt es keinen Unterschied der Speisen mehr. „Jegliches Geschöpf Gottes ist gut und nichts ist zu verwerfen, was mit Danksagung entgegengenommen wird."

1) Ullmann, a. a. O. S. XIV.

1 Timoth. 4, 4. „Alles ist rein den Reinen." Tit. 1, 15. Bekannt sind die Aussprüche des Herrn bezüglich der Sabbatfeier und des Ap. Paulus bezüglich des Götzenopferfleisches u. a. Ebenso bekannt ist aber auch, unter wie schweren Kämpfen sich die Lostrennung der christlichen Gemeinde vom mosaischen Gesetze vollzog und wie man nur schrittweise unter größter Schonung der Anschauungen der Judenchristen vorgieng. Die Apostel selbst, wie namentlich Jacobus der Jüngere, der nach dem Zeugnisse des Eusebius auch den Juden als der Gerechte, δίκαιος, galt, erfüllten das Gesetz, und Paulus weist den Verdacht, als ob er das Gesetz gering schätze und verachte, dadurch ab, daß er im Tempel das Gelübde für vier Nasiräer löst (Apg. 21, 20 ff.). Einzelne ließen es um der Beobachtung des Gesetzes willen bis zur sektirerischen Lostrennung von der Kirche kommen; und wie noch im Mittelalter eine Sekte der Pasagier oder Passaginer oder Circumcisi die buchstäbliche Erfüllung des mosaischen Gebotes, die Feier des Sabbats und die Beschneidung forderte [1]), so haben sich bis in die neueste Zeit jüdische Gebräuche, wie die Beschneidung bei einzelnen Völkern des Orients, z. B. bei den monophysitischen Abessyniern erhalten.

d) Obgleich nun das „Gesetz" in dem zuletzt bezeichneten Sinne für die christliche Kirche aufhörte, so begegnet uns doch schon in der Apostelgeschichte ein Akt kirchlicher Gesetzgebung, der bedeutungsvoll ist; wir meinen das Gesetz über Enthaltsamkeit, Apg. 15, 29. Dasselbe enthält

1) Vgl. Hahn, Geschichte der Ketzer im Mittelalter. III. B. S. 7. Verurtheilung der Passaginer durch eine Synode von Benevent a. 1378. Hefele, Conciliengeschichte, VI. B. S. 803.

zunächst eine Repristination der sog. Noachitischen Gebote, vgl. I. Mos. 9, 4; und doch gehört der Gegenstand derselben zu den Adiaphora, bezüglich derer der Ap. Paulus ausdrücklich die Freiheit in Anspruch nimmt. Die Kirche selbst hat später die Satzung bezüglich des Genusses vom Götzenopferfleisch, vom Blute und vom Erstickten fallen lassen, wie dieselbe denn auch aus einer Accommodation an die Zeitverhältnisse hervorgegangen war. Mit welchem Rechte nun hat die Kirche den Gläubigen diese Satzung auferlegt? Damit sind wir zugleich bei der allgemeinern Frage angelangt, ob die kirchliche Gesetzgebung (**lex humana ecclesiastica**), wie man protestantischerseits behauptet, einen Abfall vom Geiste des Evangeliums und einen Rückfall auf den Gesetzesstandpunkt des A. B. darstelle. Es ist wahr, das christliche Sittengesetz nimmt in der Kirche wieder einen gesetzlichen Charakter an und verlangt namentlich bezüglich der sog. Kirchengebote wieder in gewissem Sinne einen Buchstabendienst. Dieser gesetzliche Charakter des christlichen Gesetzes in der Kirche tritt besonders auch darin zu Tage, daß die Kirche vollziehende Gewalt beansprucht, vermöge welcher sie die Uebertretung des Gesetzes mit kirchlichen Strafen belegt; es werde damit, wirft man uns vor, dem rein christlichen Motiv der Pflichterfüllung, nämlich der freien Liebe, ein unvollkommenes Motiv der Furcht vor Strafe substituirt.

Zunächst ist einzugestehen, daß die kirchlichen Satzungen einige Aehnlichkeit mit dem alten Ceremonialgesetz haben; sie haben die Berechtigung ihres Daseins nicht in sich selbst, fließen nicht als unmittelbare Consequenzen aus der Idee des christlichen Lebensgesetzes. Darum anerkennen wir auch, daß bezüglich ihrer die Freiheit vor dem Gesetze ist.

Zur Rechtfertigung aber der kirchlichen Gesetzgebung

dienen folgende Erwägungen. α) Einzelne kirchliche Vorschriften sind überhaupt nur authentische Auslegungen über evangelische Lehren, z. B. die Bestimmungen über Eid, Gelübde, Sontagsheiligung, Verpflichtung gegen die Verstorbenen u. s. w. Aber auch diejenigen Gebote, welche sich nicht als unmittelbarer Ausdruck einer evangelischen Forderung oder der durch das Christenthum erleuchteten Vernunft erweisen lassen, stehen doch in Angemessenheit zur christlichen Idee und führen nicht vom evangelischen Gesetz ab, sondern bewegen sich in der Richtung des letztern; sie sind Fingerzeige, die uns auf den Weg der Sittlichkeit weisen.

So liegt es z. B. ganz gewiß im Sinne und Geiste christlicher Weltanschauung und Ascese, daß wir uns, ähnlich wie der Mensch im Paradiese und nur noch viel mehr, eine Selbstbeschränkung auferlegen in Bezug auf den Genuß der irdischen Dinge. Die evangelische Freiheit würde es uns selbst anheimstellen, nicht ob wir überhaupt Enthaltsamkeit üben wollen oder nicht; denn diejenigen, die sich nicht Gewalt anthun, reißen das Himmelreich nicht an sich; sondern wie wir diese Enthaltsamkeit üben wollen. Indem wir nun durch das kirchliche Fastengebot über alle subjektiven Erwägungen hinweggehoben werden, verrichten wir eine an sich gute Uebung, die den Zweck der Enthaltsamkeit nach dieser einen Richtung zu erreichen ganz geeignet ist; das Fastengebot setzt uns nicht nur nicht in Widerspruch zum Evangelium, sondern fördert uns in der Erkenntniß dessen, was uns zweckdienlich und gut ist. — Es lassen sich an diesem Gebote auch noch andere Seiten, von denen es sich als förderlich erweist, hervorheben. Da das kirchliche Fasten sich an gewisse Tage und Zeiten des Kirchenjahrs anschließt, so gewinnt es eine religiöse Bedeutung, lehrt uns eine Form

der Gottesverehrung kennen; wir leben an seiner Hand uns hinein in die christliche Feier der großen Erinnerungstage an das Werk unsers Erlösers. Es ist unstreitig religiös förderlich, daß wir gerade am Freitag, in der Quadrages u. s. w. fasten. Man könnte noch weiter an diesem Gebote hervorheben, daß es der christlichen Charitas dient. Die Gabe, die wir uns am eigenen Munde abbrechen, um sie dem Armen zu reichen, ist nicht ohne Segen. Für den Armen selbst aber ist es ein Trost und eine Erbauung, zu wissen, daß auch der Besitzende sich Entbehrungen auflegt, und daß auch für ihn das Wort der h. Schrift gilt von dem ehrbaren Wandel „nicht in Schwelgereien und Trunkenheit", Röm. 13, 13. Kurz, das Gebot ist ein weises Gebot, das der denkende Christ nicht lediglich als Last betrachtet, sondern als Ausfluß höherer Weisheit, als Belehrung über die gute Art der Ascese und Religionsübung. Man kann freilich dieses Gebot im kleinlichen, buchstäblich mosaistischen, pharisäischen Sinne erfüllen; aber das liegt ebenso wenig im Geiste der kirchlichen Gesetzgebung, als wenn man andererseits voraussetzen wollte, daß mit der kirchlichen Mindestforderung schon der ganze Umfang christlicher Pflicht bezüglich der Enthaltsamkeit erfüllt und jede freie Ascese überflüssig sei.

β) Die kirchliche Gesetzgebung rechtfertigt sich zweitens aus einem ähnlichen Grunde, als wie der pädagogische und disciplinäre Charakter des alten Gesetzes. Wären wir allesammt, nachdem wir in die Gnade Christi eingetreten, ebendamit schon vollkommene Christen, befreit von allen Fesseln des Fleisches, erhoben zur reinen Sittlichkeit und Tugend, dann bedürfte es nicht mehr der Zucht des Gesetzes; wir würden ohne Satzungen uns selbst Gesetz sein; wir würden in vollkommnerer Weise, als dieß jetzt unter

der Zuchtruthe der kirchlichen Disciplin geschieht, uns vom Irdischen und Sinnlichen losgesagt haben und allein dasjenige suchen, was des Geistes ist. Allein diese Vollkommenheit haben wir mit dem Eintritt in den Stand der Rechtfertigung noch nicht erreicht und werden sie kaum in diesem Leben erreichen. Wir waren in Sünde und tragen die Wehen davon noch in unserm sterblichen Leibe; wir empfinden in uns noch das Gesetz des Fleisches, wenn wir ihm auch nicht mehr dienen; wir haben stets noch den guten Kampf zu kämpfen wider die Begierlichkeit und die Mächte der Finsterniß (Ephes. 6, 12); wir stehen in Gefahr, in die Sünde zurückzufallen; Viele unter uns sind, die noch nicht herangewachsen „zum vollkommenen Manne, zum Maaße der Altersreife der Fülle Christi", Ephes. 4, 13; wir können noch nicht Anspruch darauf machen, als Mündige behandelt zu werden; wir stehen noch mehr oder weniger auf der Stufe des Kindes, dem man zuweilen Erlaubtes versagt, damit es in der Einschränkung lerne, von der Freiheit den rechten Gebrauch zu machen.

γ) Ein dritter Grund endlich für eine kirchliche Gesetzgebung liegt darin, daß die Kirche eine **sichtbare, organisirte Gemeinschaft der Gläubigen** ist und als solche auf positiven Institutionen und Gesetzen ruhen muß, wie die staatliche Gemeinschaft durch positive Gesetze, welche dem Einzelnen bestimmte Pflichten und Rechte zuweisen, geordnet ist. Wir stehen hier vor dem kirchlichen Dogma von der Kirche als sichtbarer Gemeinschaft, als Hierarchie. Die Begründung dieses Dogma brauchen wir an dieser Stelle um so weniger zu unternehmen, als dasjenige, was wir mit unserer Thesis behaupten, streng genommen auch auf diejenige Form der Kirchenordnung An-

wendung findet, welche in den verschiedenen protestantischen Confessionen angenommen wird. Denn schon jede Gemeindebildung setzt eine Organisation, Statuten u. s. w. voraus; und nur zu sehr empfinden die positiv gläubigen Theologen den Mangel an Organisation und Auktorität und die Zerfahrenheit ihres heutigen Kirchenwesens. Auf ein Weniger oder Mehr kommt es nicht mehr an, wo die Frage im Princip bejaht wird; nur der reine und absolute Subjektivismus ohne Symbol und ohne gemeinsamen Gottesdienst kann sich über das Bedürfniß von Kirchensatzungen hinwegsetzen [1]).

Bei all dem bietet aber der verpflichtende Charakter der Kirchengesetze eine Seite dar, welche einer nähern Beleuchtung unterzogen werden muß. Es wird zum voraus die Annahme nahe liegen, daß die Verpflichtung der kirchlichen Bestimmungen über Kirchenzucht, Kirchenstrafen u. s. w. nicht eine

1) Wir führen Aeußerungen einiger hervorragender Theologen vom gläubigen Standpunkt an. Ullmann, Reformatoren vor der Reformation I. B. S. 7 bemerkt: „Die Kirche gieng mit Nothwendigkeit aus dem Gemeinschaft stiftenden Wesen des Christenthums hervor und war unentbehrlich für seine, von dem Urheber selbst und dem großen Apostel der Heiden vorgezeichnete weltumfassende Bestimmung. Eine Kirche aber ist nicht denkbar ohne ein äußeres Substrat, ohne eine bestimmte Form der Lehre, des Gottesdienstes, der Verfassung. Für Alles dieß waren nun zwar im Evangelium die Principien, die Grundlagen gegegeben; aber nicht die Ausführung, die Bestimmungen im Einzelnen. Dieß sollte das freie Werk der vom Geiste des Christenthums selbst erleuchteten und durchdrungenen Menschheit sein.“ Weniger klar äußert sich Wuttke, Sittenlehre I. B. S. 138: „Der Gedanke der Kirchenzucht, welcher die Sittlichkeit über das Gebiet der blosen Einzelheit erhebt, ohne dem Gesammtwesen die Macht des äußern Zwanges, wie die des Staates, zu geben, vielmehr dasselbe als rein sittliche Macht erhält und wirken läßt, ist ein wesentlich christlicher.“ Bekanntlich ist diese Kirchenzucht in der katholischen Kirche selbst niemals so rigoristisch gefordert und gehandhabt worden als z. B. von Calvin.

gleich hohe und absolute ist, wie die des natürlichen und evangelischen Gesetzes. Wenn wir nämlich auch daran festhalten, daß die kirchlichen Gesetze nicht ohne Mitwirkung jenes höhern Geistes, der in der Kirche lebt und wirkt, d. i. des Heiligen Geistes, zu Stande kommen, so sind sie doch unter dem Gesichtspunkte, wornach sie durch menschliche Faktoren Gesetzescharakter annehmen, den gemeinsamen Bedingungen menschlicher Gesetze unterworfen. Es liegt in ihrem menschlichen Ursprung, daß sie unvollkommen sind.

Schon die allgemeine Wahrnehmung von der Unzulänglichkeit menschlicher Geistesthätigkeit, eine Idee in absolut congruenter und adäquater Form darzustellen, macht sich auch bei ihnen geltend; ihre Form deckt sich nicht vollständig mit dem Gedanken. Man erzählt von zwei Ordensmännern, von denen der eine einem strengern, der andere einem weniger strengen Orden angehörte; da die Fastenzeit bevorstand, zählte der letztere die Vorkehrungen auf, welche in seinem Kloster für diese Zeit getroffen waren, die Vorräthe an Fischen, Wein u. dgl. „Und womit habt ihr euch für die Fasten eingerichtet"? fragte er endlich den armen Mitbruder. „Mit Nichts", antwortete dieser. Den Buchstaben des Fastengesetzes konnte der Erstere ganz wohl erfüllen; aber auch der Andere konnte trotz der größern äußern Strenge des wahren innern Geistes entbehren; wenn nicht zu der buchstäblichen Erfüllung noch ein höheres, geistiges Fasten kam, so haben beide das Gesetz Christi nicht erfüllt.

Wenn wir sodann menschliche Strafgesetze ins Auge fassen, so erhellt die Schwierigkeit, zwischen Schuld und Strafe das richtige Verhältniß herzustellen. Das trifft auch das kirchliche Gesetz. Der Vollzug eines kirchlichen Straf-

gesetzes beansprucht zwar, zugleich ein göttliches Gericht zu vollziehen nach dem Worte: „Was immer ihr binden werdet auf Erden, das wird gebunden sein im Himmel", Matth. 18, 18. Aber menschliche Justiz ist dem Irrthum unterworfen und es ist zu hoffen, daß auch ein kirchlicher Urtheilsspruch zuweilen die Sanktion des obersten Richters nicht erhält.

Die Gesetze beziehen sich auf das Wohl der Communität, auf die Zwecke des Ganzen, und erhalten mit Rücksicht darauf ihre Form; auf das geistige Bedürfniß des Einzelnen können sie nicht speziell berechnet werden; in der Anwendung auf die Individualität werden sie nicht blos zuweilen zwecklos, sondern hemmend, störend, ja selbst materiell ungerecht nach dem Erfahrungssatze, wornach größtes Recht zum größten Unrecht im einzelnen Falle werden kann.

In dieser Beziehung dürfte namentlich eine Reflexion auf die Art der Entstehung mancher Gesetze belehrend sein. Das codificirte Gesetz ist später als die Praxis, die Gepflogenheit. So verhält sichs mit manchen Gesetzen in der Kirche. Was heute Gesetz ist, haben ehemals die Gläubigen in freier Uebung sich selbst zum Gesetz gemacht; was allgemeines Gesetz ist, war zuvor Uebung an dieser oder jener Particularkirche; es ist so aus den Verhältnissen und Bedürfnissen selbst hervorgewachsen. Die Fixirung zur Form eines Gesetzes fand in der Regel statt zu der Zeit, als die frühere freie Uebung nicht mehr von Allen befolgt, vielmehr von Manchen zum Aergerniß der Uebrigen übertreten wurde. Die Sitten waren im Gebrauch der Freiheit laxer geworden; jetzt trat in die Stelle der frühern Freiheit der Zwang des Gesetzes. Ja es ist der Fall denkbar, daß in demselben Moment, da man vom Stand-

punkt des kirchlichen Conservatismus aus die ältere Tradition gesetzlich fixirte, ein Umschwung in den sittlichen Anschauungen und den socialen Verhältnissen schon begonnen hatte, so daß ein solches Gesetz gewissermaßen von den Ereignissen überholt war und gar nicht mehr durchgeführt werden konnte. Jedenfalls aber ist möglich, daß ein von Anfang an wohl begründetes Gesetz im Laufe der Zeiten gegenstandslos oder zwecklos wurde, sei es daß es mit den fortgeschrittenen Zuständen nicht mehr harmonirte und sich somit als schädlich erwies, sei es daß es nicht mehr vollzogen werden konnte, weil es entweder leicht umgangen werden konnte oder die Uebertreter vom Arm der vollziehenden Gerechtigkeit nicht mehr erreicht werden konnten. Man denke z. B. an das Verbot des Zinsenbezugs aus einem Gelddarlehen. Ein Gesetz aber, das nicht mehr vollzogen werden kann, sollte, selbst wenn es an sich bedeutend und gut wäre, nicht mehr als „Gesetz" aufrecht erhalten werden; denn jede unter den Augen der gesetzgebenden Gewalt straflos gebliebene Uebertretung ist eine Wunde des Gesetzes und schädigt dessen Ansehen noch viel mehr, als die gehäuften Dispensationen.

Was aber bei der kirchlichen Gesetzgebung noch besonders ins Gewicht fällt, das ist der *universalistische*, man könnte sagen *centralistische* Charakter der Kirche selbst. Es ist sehr schwer, allgemeine Gesetze zu geben, welche mit dem gleichen Maß von Gerechtigkeit und Billigkeit den Gläubigen der verschiedenen Nationen und Climate, der verschiedenen Cultur- und Bildungsstufen u. s. w. auferlegt werden können. Ebenso schwer fällt es erfahrungsgemäß, wenn von den zustehenden kirchlichen Organen für die besondern Länder Particulargesetze gegeben werden sollen, welche vom gemeinen Gesetz abweichen. Und nun vergegen-

wärtige man sich die heutzutage fast überall herrschende namenlose Unklarheit darüber, was in der einzelnen Diöcese, im einzelnen Lande zur **vigens Ecclesiae disciplina** gehört. Alte und veraltete Gesetze werden nicht zurückgenommen, man überläßt es der Zeit, auf den Titel des **nonusus** oder der entgegenstehenden Gewohnheit hin sie für abrogirt zu erklären. Eine bequeme Hilfe ist es zuweilen für den Beichtvater, daß die Gläubigen viele Gesetze nicht kennen. Umfassende Versuche zu einer Neuordnung der Dinge sind bis jetzt seit langer Zeit kaum gemacht worden; das Institut der Particularsynoden ist nahezu dem geistige Tode verfallen; die wenigen Synoden, die in neuerer Zeit diese Aufgabe zu lösen versucht haben, erwecken nur die Befürchtung, daß unserer Zeit überhaupt die Befähigung zu einer gesetzgeberischen Neuorganisation abgehe.

Das sind die Zustände und Verhältnisse, welche dem Moralisten wie dem Canonisten ihre Aufgabe erschweren und eine so complicirte und verzwickte Casuistik erzeugt haben. Man kann es nur begreiflich finden, wenn die Casuisten der Freiheit eine Gasse machen wollen durch das Wirrsal gesetzlicher Bestimmungen hindurch; aber alsbald heftete sich wieder eine Unklarheit an ihre Bestrebungen an, indem sie nicht unterschieden zwischen Gesetz und Gesetz, sondern einestheils den Legalitätscharakter des menschlichen Gesetzes auch auf das göttliche übertrugen und auch auf letzteres den Satz anwandten: die Freiheit sei vor dem Gesetze; anderntheils dem Buchstabendienst verfielen, weil man dem kirchlichen Gesetz ganz denselben Charakter der Verbindlichkeit und Unveränderlichkeit zueignete, wie den ewigen Ideen des Guten, die uns in Vernunft und Evangelium geoffenbart sind; und man kann es wiederum begreiflich finden, wie gegen eine

punkt des kirchlichen Conservatismus aus die ältere Tradition gesetzlich fixirte, ein Umschwung in den sittlichen Anschauungen und den socialen Verhältnissen schon begonnen hatte, so daß ein solches Gesetz gewissermaßen von den Ereignissen überholt war und gar nicht mehr durchgeführt werden konnte. Jedenfalls aber ist möglich, daß ein von Anfang an wohl begründetes Gesetz im Laufe der Zeiten gegenstandslos oder zwecklos wurde, sei es daß es mit den fortgeschrittenen Zuständen nicht mehr harmonirte und sich somit als schädlich erwies, sei es daß es nicht mehr vollzogen werden konnte, weil es entweder leicht umgangen werden konnte oder die Uebertreter vom Arm der vollziehenden Gerechtigkeit nicht mehr erreicht werden konnten. Man denke z. B. an das Verbot des Zinsenbezugs aus einem Gelddarlehen. Ein Gesetz aber, das nicht mehr vollzogen werden kann, sollte, selbst wenn es an sich bedeutend und gut wäre, nicht mehr als „Gesetz“ aufrecht erhalten werden; denn jede unter den Augen der gesetzgebenden Gewalt straflos gebliebene Uebertretung ist eine Wunde des Gesetzes und schädigt dessen Ansehen noch viel mehr, als die gehäuften Dispensationen.

Was aber bei der kirchlichen Gesetzgebung noch besonders ins Gewicht fällt, das ist der universalistische, man könnte sagen centralistische Charakter der Kirche selbst. Es ist sehr schwer, allgemeine Gesetze zu geben, welche mit dem gleichen Maß von Gerechtigkeit und Billigkeit den Gläubigen der verschiedenen Nationen und Climate, der verschiedenen Cultur- und Bildungsstufen u. s. w. auferlegt werden können. Ebenso schwer fällt es erfahrungsgemäß, wenn von den zustehenden kirchlichen Organen für die besondern Länder Particulargesetze gegeben werden sollen, welche vom gemeinen Gesetz abweichen. Und nun vergegen-

wärtige man sich die heutzutage fast überall herrschende namenlose Unklarheit darüber, was in der einzelnen Diöcese, im einzelnen Lande zur vigens Ecclesiae disciplina gehört. Alte und veraltete Gesetze werden nicht zurückgenommen, man überläßt es der Zeit, auf den Titel des nonusus oder der entgegenstehenden Gewohnheit hin sie für abrogirt zu erklären. Eine bequeme Hilfe ist es zuweilen für den Beichtvater, daß die Gläubigen viele Gesetze nicht kennen. Umfassende Versuche zu einer Neuordnung der Dinge sind bis jetzt seit langer Zeit kaum gemacht worden; das Institut der Particularsynoden ist nahezu dem geistige Tode verfallen; die wenigen Synoden, die in neuerer Zeit diese Aufgabe zu lösen versucht haben, erwecken nur die Befürchtung, daß unserer Zeit überhaupt die Befähigung zu einer gesetzgeberischen Neuorganisation abgehe.

Das sind die Zustände und Verhältnisse, welche dem Moralisten wie dem Canonisten ihre Aufgabe erschweren und eine so complicirte und verzwickte Casuistik erzeugt haben. Man kann es nur begreiflich finden, wenn die Casuisten der Freiheit eine Gasse machen wollen durch das Wirrsal gesetzlicher Bestimmungen hindurch; aber alsbald heftete sich wieder eine Unklarheit an ihre Bestrebungen an, indem sie nicht unterschieden zwischen Gesetz und Gesetz, sondern einestheils den Legalitätscharakter des menschlichen Gesetzes auch auf das göttliche übertrugen und auch auf letzteres den Satz anwandten: die Freiheit sei vor dem Gesetze; anderntheils dem Buchstabendienst verfielen, weil man dem kirchlichen Gesetz ganz denselben Charakter der Verbindlichkeit und Unveränderlichkeit zueignete, wie den ewigen Ideen des Guten, die uns in Vernunft und Evangelium geoffenbart sind; und man kann es wiederum begreiflich finden, wie gegen eine

solche Auffassung der katholischen Sittenlehre der Ruf nach evangelischer Freiheit ergieng und wie man schließlich beim Antinomismus anlangte. Wir müssen auch dieser Erscheinung noch eine kurze Betrachtung widmen.

Wir reden hier nicht von jenem Antinomismus, wie er den im bewußten Gegensatz zur katholischen Kirche stehenden Sekten, z. B. den Gnostikern und Manichäern, den Priscillianisten, Waldensern u. s. w. eigen zu sein pflegt. Die Häresie hat von Haus aus eine antinomistische Neigung; man würde an der kirchlichen Lehre weniger leicht Anstoß nehmen, wenn man sich nicht durch das Gesetz gedrückt fühlte. Jede Häresie ist als Gegenstellung gegen das Recht und die Gewalt der Kirche darauf angewiesen, die Bedeutung des äußern Kirchenwesens überhaupt, die Verbindlichkeit der „Satzungen", der kirchlichen Strafen u. s. w. abzuschwächen.

Es hat aber auch innerhalb der Kirche selbst, wie einerseits einen gesetzesstrengen Rigorismus, so auch andererseits antinomistische Richtungen gegeben, welche eine eigentliche Sektenbildung neben oder außer der Kirche nicht beabsichtigten; obgleich man gestehen muß, daß diese besonders im Mittelalter entstandenen antinomistischen Strömungen schließlich wie von selbst in die große Fluth der Reformation einmündeten.

Die nächste Veranlassung zur Geltendmachung antinomistischer Ideen fand man in den mittelalterlichen Zuständen des Kirchenwesens. Bei aller äußern Kirchenherrlichkeit konnte man eine innere Zerrüttung, eine sittliche Corruption wahrnehmen, welche leichtlich als natürliche Folge einer Verweltlichung der christlichen Kirche dargestellt werden konnte, in welcher über einer glänzenden Außenseite, über dem Kirchenregiment und fortwährenden Kirchenstreit die Richtung auf

das Innerliche in Religion und Sitte zu Schaden komme. Man überließ sich dann der Erwägung, daß das äußere Werk das unvollkommene und nur das innere Werk das wahrhaft gottgefällige sei, und langte sodann bei dem Fundamentalsatz eines jeden Antinomismus an: Das Gesetz habe seine Berechtigung nur mit Rücksicht auf die Unvollkommenen in der Kirche, welchen es sich aus Gründen der Disciplin heilsam erweist; dagegen verliere es seine Bedeutung hinsichtlich der im christlichen Leben Fortgeschrittenen und könne den Vollkommenen geradezu nachtheilig werden, weil es dem beschaulichen, in Gott ruhenden Leben Abbruch thue; deßhalb müsse in diesem Falle seine Verbindlichkeit aufhören nach dem Worte des Apostels: „Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit" [1]).

Es war die mittelalterliche Mystik, welche diesem Gedanken Nahrung gab, ihn tiefer zu begründen suchte und zugleich auch die weitern Folgerungen aus demselben zog; und zwar lassen sich zwei Stämme dieser Richtung unterscheiden.

Die Einen machten von dem genannten Fundamentalsatz Anwendung auf das Kirchenwesen im Großen, auf den Begriff der Kirche. Dem berühmten Abt Joachim von Flore (im Rufe der Heiligkeit gestorben a. 1202) wurde freilich auf Grund gefälschter oder fälschlich unter seinem Namen verbreiteter Schriften, die Lehre von den drei Weltaltern zugeschrieben, von denen das dritte, das der Herrschaft des Heiligen Geistes, mit dem Jahre 1260 an

---

1) II. Kor. 3, 17; vgl. I. Timoth. 1, 8 ff.

brechen sollte; dann würde die Herrschaft Christi sowie die von ihm eingesetzten Sacramente und überhaupt alles äußere Kirchthum aufhören. Diese Lehre wurde auf der Synode zu Arles 1260 verurtheilt [1]). Ein ähnlicher Gedankengang führte in neuerer Zeit protestantische Theologen dazu, die Berechtigung und Nothwendigkeit der Reformation zu erweisen, ohne genöthigt zu sein, dem mittelalterlichen Kirchenwesen jegliche in der Entwicklung des Christenthums liegende Berechtigung abzusprechen. Ullmann betrachtet den mittelalterlichen Zustand des Kirchenwesens als einen beziehungsweise wohlthätigen und nothwendigen, als ein durchgreifendes Erziehungsmittel, so lange das Christenthum die Aufgabe hatte, die kräftigen aber rohen Nationen zu erziehen; die vollständige Wiedergeburt aber des freien Evangeliums aus dem zum Gesetz gewordenen war die Reformation [2]).

Eine zweite Ausprägung des antinomistischen Gedankens war mehr subjektivistisch. Nicht die Kirche als solche erwartet einen Stand der Vollkommenheit; dagegen kann der Einzelne einen solchen Höhepunkt christlich pneumatischen Lebens erreichen, auf welchem das Gesetz für ihn bedeutungslos wird, und gerade die ächte Sittlichkeit löst sich los vom äußern Werk, wird beschaulich und in Gott ruhend. Diese Anschauung hängt innig zusammen mit der schwärmerischen pantheisirenden Richtung der deutschen Mystik. Zwar der Vater der letztern, Meister Eckhart, kann, nach dem heutigen Stand der Forschung über die Lehre dieses merkwürdigen Mannes, nicht selbst antinomistischer Tendenzen beschuldigt werden; aber doch liegen dieselben den Consequenzen seiner Lehre nicht ganz ferne, und einzelne der ihm zuge-

1) Hefele, Conciliengeschichte VI. B. S. 55 f.
2) Reformatoren vor der Reformation I. B. S. 98.

schriebenen, durch Papst Johann XII. a. 1329 verurtheilten Sätze leiten zum Antinomismus über [1]). Die weitere Entwicklung aber verläuft in mehreren Stadien, bis sie endlich an dem Punkte anlangt, an welchem die Lehre durch ihre eigenen Consequenzen gerichtet wird.

Die gemäßigtste Form des Antinomismus richtet sich zunächst noch gar nicht einmal gegen das Gesetz, sondern nur gegen den freiwilligen Zwang, den man sich selbst anthut durch Unterwerfung unter eine bestimmte Ordensregel. An diesem Punkt setzten die „Gottesfreunde" ein, welche sich um Nicolaus von Basel (geb. c. a. 1308; starb zu Wien wegen Verbreitung ketzerischer Lehren den Feuertod) sammelten [2]). Aber auch sie beschränkten sich nicht blos darauf; vielmehr trat bald eine sehr deutliche Tendenz gegen die kirchliche Ordnung bei ihnen zu Tage, indem sie schließlich bei einer Art von Laienpriesterthum anlangten und den Gehorsam gegen einen geistlichen Vater, ob er gleich Laie war, höher als die Beobachtung selbst der allgemeinen Sittengesetze achteten.

Wie verträgt sich dieser Gehorsam gegen einen geistlichen Vater mit der Scheu, sich einer Regel zu unterwerfen? Das Zeitalter unmittelbar vor der Reformation bietet noch eine ähnliche Erscheinung dar. Um dieselbe Zeit, als man anfieng, das Institut der Cleriker vom gemeinsamen Leben zu verbreiten und so den Weltklerus der Vortheile

1) Propp. 16: Deus non praecepit actum exteriorem. 18: Afferamus fructum actuum, non exteriorum, qui nos bonos non faciunt, sed actuum interiorum, quos Pater in nobis manens facit et operatur. 19. Deus animas amat, non opus externum.

2) Carl Schmidt, die Gottesfreunde im vierzehnten Jahrhundert. Jena 1854. — Nicolaus von Basel Leben und ausgewählte Schriften. Wien 1866.

einer gewissen Art von Regel theilhaft zu machen, wird auf das Bestimmteste schon der Unwerth und die Unzulässigkeit des Gelübdes ausgesprochen. In seinem Buche de libertate christiana zeigt Johann von Goch, daß das Gelübde im neuen Testament keine Stelle habe und daß es eine solche nicht haben könne vermöge der Natur des evangelischen Gesetzes. Dieses Gesetz sei nämlich ein Gesetz der Freiheit und hiemit zugleich der Liebe; dadurch werde jede Art von Nöthigung, wie sie das Gelübde mit sich bringt, ausgeschlossen [1]). Man hatte dabei offenbar das eigentliche Wesen des Gelübdes aus den Augen verloren und nur die eine untergeordnete Seite desselben, den Strafzwang, mit welchem die Erfüllung desselben executirt wird, in den Vordergrund gestellt. Die religiöse Seite des Gelübdes, wornach es Gottesverehrung und Opfer, und zwar so recht eigentlich im Innern verrichtetes Opfer ist, und also innigst mit katholischer Lehre und Sitte übereinstimmt, ist dabei übersehen.

Indessen zeigt sich überhaupt bald, daß der Antinomismus nicht blos bei der Opposition gegen das Aeußerliche am Kirchenwesen stehen blieb, sondern in rascher Folge zuerst die Sakramente, den äußern Gottesdienst und dann schließlich schlechthin das ganze Sittengesetz preisgab; und daß man mit bereitwilliger Hast die Theorie in die Praxis übersetzte, zeigt die Geschichte der Fraticellen (einer abtrünnig gewordenen Fraktion des Franciskanerordens), der Brüder und Schwestern vom freien Geiste, der Beghinen und Begharden [2]). Schon auf dem Concil

1) Vgl. Ullmann, a. a. O. S. 89 f.

2) Vgl. Rieß, Antinomismus, Freiburger Kirchenlexicon I. S. 276 ff.

zu Vienne a. 1311 war man genöthigt, unter anderen folgende, den Begharden zugeschriebene Sätze mit dem Anathem zu belegen. Propp. 2. Quod jejunare non oportet hominem nec orare, postquam gradum perfectionis hujusmodi fuerit assecutus; quia tunc sensualitas est ita perfecte spiritui et rationi subjecta, quod homo potest libere corpori concedere quidquid placet. 3. Quod illi, qui sunt in praedicto gradu perfectionis et spiritu libertatis, non sunt humanae subjecti obedientiae, nec ad aliqua praecepta Ecclesiae obligantur; quia (ut asserunt) ubi spiritus Domini, ibi libertas. 6. Quod se in actibus exercere virtutum est hominis imperfecti, et perfecta anima licentiat a se virtutes.

Würde man nun auch ganz davon absehen, wie die Opposition gegen das kirchliche Gesetz und gegen das Kirchenwesen überhaupt gleich dem vom Berge rollenden Stein von selbst in tiefere Abgründe sittlicher Verirrung führt, so ist das Argument der Antinomisten, daß die Vollkommenen oder die Pneumatischen an das Gesetz nicht gebunden seien, noch aus zwei Gründen anfechtbar.

Angenommen auch, das Gesetz habe für die sittliche Entwicklung des Einzelnen keine Bedeutung mehr, weil er wahrhaft „geistig" ist, so verliert es damit doch nicht seine Bedeutung für die Communität; und so wenig sich der Einzelne den Pflichten gegen die Gesellschaft unter dem Vorgeben entziehen darf, daß er die Gesellschaft nicht brauche, so wenig kann er sich über Gesetze hinwegsetzen, welche im Interesse derselben gegeben sind. Man müßte also schlechthin den Begriff der Kirche aufgeben, wenn eine solche Selbstdispensation von den organischen Gesetzen derselben etwas anderes als Egoismus und Fahnenflucht sein sollte.

Endlich gesetzt auch, daß die ächte christliche Vollkommenheit als erreicht angenommen werden könnte, also jener Zustand, in welchem es kein Schwanken, keine Versuchung, sondern nur ein wahres Ruhen in Gott und reine Contemplation gäbe, eine Anticipation der Seligkeit; gesetzt auch, es gäbe überhaupt untrügliche Zeichen, aus denen Jemand ersehen könnte, daß er fortan, aller irdischen Rücksichten und Pflichten entbunden, nur noch in dieser Contemplation seine irdische Aufgabe finde: wie sehr wäre ein solches Urtheil über den Stand der eigenen Vollkommenheit subjektiv, willkührlich; wie sehr würde der Selbsttäuschung Thür und Thor geöffnet! So pflegt sich die wahre Tugend nicht dem eigenen Bewußtsein zu bewähren, daß man aufhörte, sich menschlicher Unvollkommenheit bewußt zu sein; nur der Dünkel läßt mich von eigener Vollkommenheit träumen. Selbst ein hoher Grad von Beschaulichkeit, Ekstasen und Verzückungen, auch die Gabe der Wunder und Prophezie nehmen noch nicht auf alle Zeit das Gewicht der Schwere hinweg, womit unsere sinnliche Natur den Geist beklommen hält, und sind nicht untrügliche Zeichen der Beharrlichkeit.

Geht aus dieser Darstellung hervor, wie die antinomistische Theorie in ihren Folgerungen sich selbst richtet und in ihrer Einseitigkeit sich als unhaltbar erweist, so hätte doch dieser Irrthum nicht Fuß fassen können, wenn ihm nicht ein Gran von Wahrheit beigemischt wäre, und dieses zu eruiren, ist nun nicht mehr allzuschwer.

Es ist wahr, daß die Kirche, soweit ihr Geschick in Menschenhänden liegt, mehr als einmal der Versuchung ausgesetzt war, den Glanz weltlicher Hoheit und Herrlichkeit mit Darangabe der wahren innern Würde und Unabhängigkeit einzutauschen. Die Versuchung Christi, dem der Satan alle

Herrlichkeit der Welt zeigte, blieb auch der Kirche nicht erspart; und es schien zuweilen nur noch ein kleiner Schritt zu sein zurück zur Theocratie des alten Testamentes mit ihrem Glanz und ihrer Aeußerlichkeit.

Es ist wahr, wenn auch die Erscheinungen vereinzelnte sind, daß die Vertreter der kirchlichen Moral den Legalitätscharakter des christlich-kirchlichen Gesetzes einseitig betont und einen rigoristischen Buchstabendienst befürwortet haben, wornach die Moralität der Gläubigen nach dem Speisezettel der Fasttage bemessen wurde.

Es ist wahr, wenn auch nicht die Kirche dafür verantwortlich ist, daß man dem christlichen Volke nach Art des Pharisäismus Lasten aufgebunden, welche diejenigen drückten, die es ehrlich und einfältig damit meinten, während die „Klügeren" sichs damit leicht machen konnten durch eine kluge Interpretation oder erleichterte Dispensation; man mußte nur die rechten Wege wissen.

Man darf uns diese Aeußerungen nicht im Sinne des Antinomismus auslegen, nachdem wir die Unhaltbarkeit des letztern selbst erwiesen haben und für das Gesetz eingetreten sind.

Wenn aber das Gesagte wahr ist, so darf man auch das Bestreben derjenigen nicht verdächtigen und zum voraus abweisen, welche auf dem Wege wissenschaftlicher Forschung und mit ehrlicher Sorge für die Interessen des positiven Christenthums die in der kirchlichen Lehre selbst garantirte, aber immer wieder in den Netzen eines modernen Mosaismus gefangene christliche Freiheit zurückfordern.

Dieß und nichts Anderes ist der ächte und berechtigte Sinn des viel mißbrauchten und mißverstandenen Schlagwortes: Die Freiheit ist vor dem Gesetz. Die

Freiheit vor dem Gesetz: dieser Gedanke, bald schief und incorrekt, bald schärfer und genauer ins Auge gefaßt, hat jene Systeme der Probabilität erzeugt, deren wissenschaftliche Discussion in der Geschichte der katholischen Moraltheologie eine neue, freilich in der Darstellung wenig erquickliche und ruhmvolle Aera eröffnet hat. Die Freiheit über dem Gesetz hat ihre Geltung gefunden in der Lehre von den evangelischen Räthen. Von da aus also werden wir die Lösung dieser beiden schwierigsten Probleme der Moraltheologie in Angriff nehmen müssen. Wir werden es in den folgenden Artikeln versuchen.

II.

Recensionen.

1.

Epistolae Romanorum pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt a s. Hilario ad Pelagium II. ex schedis clar. Petri Coustantii aliisque editis, adhibitis praestantissimis codicibus Italiae et Germaniae recensuit et edidit **Andreas Thiel**, ss. theologiae doctor eiusdemque in facultate theologica Lycei regii Hosiani Brunsbergensis prof. publ. ord. Tom. I. (seu Fasc. I & II.). Brunsbergae in aedibus Eduardi Peter. 1868. XL. u. 1018 Seiten.

Die große Bedeutung, welche die alten Papstbriefe für Kirchengeschichte, Kirchenrecht und Dogmatik haben, mußte im 16. Jahrhundert, wo der Sinn für Geschichtsforschung und Critik wieder erwacht war, den Gedanken einer Zusammenstellung dieser hochwichtigen Denkmale der alt-christlichen Zeit hervorrufen und zur Reife bringen. Der damals ausbrechende Streit über Pseudo-Isidor und seine falschen Decretalen, die Emendation der Sammlung des corpus iuris canonici, zumal des Decrets Gratians, der Beginn umfassenderer Sammlungen der Concilien und päpstlicher Bullen führten mit Nothwendigkeit auf eine critische Unter-

8*

suchung und Scheidung der älteren Papstbriefe zurück und lieferten dankenswerthe Vorarbeiten zu einer besonderen Zusammenstellung derselben. Die Arbeiten des gelehrten Antonius Augustinus, Erzbischofs von Taragon, der selbst unmittelbar an der Emendation Gratians eifrigen Antheil nahm, besonders aber seine Werke de emendatione Gratiani libri duo [erschien 1587] und de quibusdam veteribus canonum ecclesiasticorum collectionibus iudicium et censura [erschien 1611], in welchem er einen Ueberblick über das ganze damals vorliegende Material gewährte, waren auch in der angegebenen Richtung von grundlegender Bedeutung, nicht nur dadurch, was er materiell bot, sondern auch durch die gründliche Art und critische Methode seines Verfahrens. Die im Jahre 1591 erschienene Sammlung der alten Papstbriefe des Cardinals Antonius Carafa eröffnete in würdiger Weise die Literatur derartiger Zusammenstellungen, konnte aber, wie auch die von Holstenius veranstaltete Ergänzung (collectio bipartita 1662) im Fortschritte der Zeit den historisch-critischen Anforderungen nicht mehr genügen, ebenso wenig als die in den größeren Sammelwerken erfolgte Zusammenstellung der älteren Papstbriefe. In der That, von der Coustant'schen abgesehen, war der Text in den allgemeinen Sammlungen jener Briefe, wie derselbe in den Collectiones conciliorum, bibliothecae patrum und bullaria bis auf den neuesten appendix magni bullarii Romani editionis Taurinensis (1867) herab [1]) vorgeführt wird, stereotyp der der ersten Edition: also für die größte Anzahl derselben der Pseudo-Isidorische des Merlin (nach Hinschius, Pseudo-

1) Vergl. meine Anzeige des Bullariums im Bonner Theologischen Literaturblatt No. 13 dieses Jahres (1870), wo ich auch den »Appendix« besprochen habe.

Isidori praef. p. LXXII. aus Cod. Paris. B. 19 des Corps legislatif. saec. XIII. geflossen), für die andern der der römischen Ausgabe des Baronius von 1591 und der verschiedenen Collectanea von inedita. In all den Werken waren dieselben als bisherige inedita natürlich einfach aus dem ersten besten Codex, in dem sie gerade entdeckt worden, veröffentlicht. Nur Hardouin hat an einzelnen Stellen Verbesserungen in den Text aufgenommen, ohne dafür jedoch jedesmal die Quelle anzugeben. Mansi und die andern bis auf den genannten Turiner Appendix führen etwaige handschriftliche Collationen nur als schmückende Varianten an. In Folge dessen haben selbst diejenigen Stücke, welche nur aus einem einzigen Codex, resp. aus einer einzigen Sammlung geflossen sind, es sich gefallen lassen müssen, dort stets mit allen Schreib- und Druckfehlern der ersten Edition wieder zu erscheinen, trotzdem dadurch vielfach ihr historischer oder dogmatischer Inhalt geradezu verfälscht, ihr Aussehen ein barbarisches wurde. Allerdings hatte sich in den Concilien- und gedruckten Canonensammlungen, sowie in andern Quellenwerken allmälig ein reiches Material angesammelt. Hier wäre hervorzuheben die Besorgung der Ausgabe der Urkunden Leo' I. durch den Carmelitermönch Cacciari unter Clemens XII. Indeß waren es die Gebrüder Ballerini, welche unter Protection Benedict' XIV. diese Aufgabe unter umfassendster Benutzung der römischen Bibliotheken und Archive wieder aufnahmen, und die hochwichtigen Resultate ihrer Forschungen in der Gesammtausgabe der Werke Leo' I. (Venetiis 1753—1757) niederlegten.

Vor der großartigen Thätigkeit der Ballerini in Italien war in Frankreich der gelehrte Benedictiner Coustant nach Vollendung der neuen Edition der Werke des h. Augustinus,

wozu er seinen Ordensbrüdern Martene und Durand seine Hülfe geliehen hatte, mit Besorgung einer neuen und vollständigen Ausgabe der Papstbriefe beauftragt worden. Der von Antonius Augustinus eingeschlagene Weg der critischen Methode, namentlich in Ausbeutung der Handschriften, Nachweis der ursprünglichen Quellen, war seitdem, wohl aus Mangel der Erkenntniß seiner einzig zum Ziele führenden Bedeutung für eine zuverlässige Herstellung der ältern literarischen Denkmale, kaum mehr betreten worden, Coustant kehrte zur Lösung seiner Aufgabe, welche die Edition der echten Papstschreiben bis auf Innocenz III. umfassen sollte, zu dieser Methode zurück.

Ihm sowie Mopinot und Durand, seinen Mitarbeitern und Nachfolgern im Unternehmen, lag das reiche seit Augustin zu Tage geförderte, aber in den verschiedensten Werken zerstreute Material vor. Dazu benutzten sie die vielen werthvollen in den Klöstern und anderen Bibliotheken Frankreichs vorhandenen Handschriften der älteren Canonensammlungen. Im Jahre 1721 erschien der erste Theil des Werkes im Druck (Epistolae Romanorum pontificum et quae ad eos scriptae sunt a s. Clemente usque ad Innocentium III. quotquot reperiri potuerunt. Tom. I. ab anno Christi 67 ad annum 440. Parisiis 1721). Bald nach dem Erscheinen desselben starb Coustant. Mopinot setzte die Arbeit fort, aber auch ihn rief der Tod ab, als er nahezu den zweiten Band vollendet hatte (1724). Durand trat an die Stelle des zu frühzeitig entrissenen Ordensbruders. Der zweite und dritte Band war zur Veröffentlichung vorbereitet, der vierte schon weit gefördert; indeß der Druck erfolgte nicht, theils, wie man glaubt, weil inzwischen in einzelnen Kreisen Bedenken gegen die Publication sich erhoben, theils

der Jansenistenstreit mit seinen störenden Verwicklungen sich hindernd entgegenstellte, bis endlich die französische Revolution die Frucht der Studien der drei Söhne des h. Benedict fast spurlos weggespült und in ihren Fluthen begraben zu haben schien. —

Das Werk Coustants fortzusetzen, hatte sich Thiel frühzeitig zur Aufgabe gestellt. Während eines längern Aufenthalts in Rom hatte er das Glück, bei seinen Vorstudien in der Vaticanischen Bibliothek handschriftliche schedae Coustants, Mopinots und Durands aufzufinden, welche durch die Cardinäle Fesch und Angelo Mai vor dem Untergang bewahrt worden waren. Der kostbare Fund war freilich an manchen Punkten lückenhaft. Eine nähere Untersuchung dieses Nachlasses ergab, daß die genannten Benedictiner für die Sammlung der Papstbriefe, wenn man von der collectio Avellana (Cod. Vatican. reg. 1997) absieht, fast gar keinen Gebrauch von den Documenten der römischen oder überhaupt italienischen Bibliotheken gemacht hatten; aus diesen war indeß seit Coustant durch die Ballerini, Scipio Maffei, Angelo Mai u. A. manche wichtige Papsturkunde ans Tageslicht gefördert worden. Während Th. durch Amanuenses die schedae sich abschreiben ließ, durchforschte er für seine Zwecke gegen 30 Codices, welche in der Vaticana, Vallicellana, Sessoriana und Barberina sich befanden, und wußte auch in der Folge aus andern italienischen, deutschen und schweizerischen Bibliotheken sich ein reiches Material zu sammeln.

So reichlich ausgerüstet fand er sich in der Lage, der Ausführung seines Planes näher zu treten, der zunächst dahin ging, in Fortsetzung der Untersuchungen Coustants und der Ballerini vorerst in Verbindung mit der Publication

der von ihm in vielen Punkten revidirten und verbesserten Coustant-Durand'schen Vorarbeiten, deren Verlust die Wissenschaft schon längst beklagte, die Edition der seit Leo I. bis auf Gregor I. emanirten Documente zu besorgen, welche als dritter und vierter Band sich der Sammlung jener Männer anschließen sollte, während er sich die Besorgung des ersten und zweiten Bandes für eine spätere Zeit vorbehielt.

Es ist zur richtigen wissenschaftlichen Würdigung des Werkes wichtig, den von Th. befolgten Plan sich klar zu machen.

Da er durch das glückliche Auffinden eines bedeutenden Theils der Papiere Coustants und Durands nicht nur in den Besitz eines großen Schatzes von Arbeit und Gelehrsamkeit dieser Männer gelangte, sondern auch der Reichthum der seither vielfach zerstreuten Archive Frankreichs aus dem 18. Jahrhundert, wenn auch zum Theil nur fragmentarisch, ihm geboten war, so erhob sich für die Anlage und Art und Weise der Ausführung des Werkes die dreifache Frage: 1. Wie sollte er sich zu den Vorarbeiten (monita praevia, notae etc.) im Allgemeinen stellen, wie dies Coustant-Durand'sche Material als solches behandeln? 2. Wie sollte er sich zu der Coustant-Durand'schen Textesrecension der Papstbriefe insbesondere verhalten, soweit sie ihm erkennbar und er wegen Unzulänglichkeit seiner Quellen auf fremde, mittelbare Hülfe angewiesen war? 3. Wie zu der Textesrecension jener Briefe überhaupt, soweit er sie mit eigenen Mitteln zu behandeln im Stande war? — In ersterer Beziehung fixirte er seinen Standpunkt dahin, daß er Coustants critische Vorarbeiten nur als historische Beiträge betrachtete, dieselben entweder wörtlich aufnahm, oder nach besserer, vollständigerer Kenntniß umarbeitete, verkürzte oder

erweiterte. Ein gelehrter Forscher auf dem einschlägigen Gebiete (Maaßen, Geschichte der Quellen des canonischen Rechts im Abendlande bis zum Ausgange des Mittelalters, 1. Band, Literaturhistorische Einleitung S. LVIII) hält die historischen Erörterungen und Noten Coustants für werthvoller noch als den die Textescritik betreffenden Theil der Arbeit. Wie schätzenswerth aber jene auch sein mögen, so hat doch die Wissenschaft seit Coustant in dieser Richtung mannigfache wichtige Resultate zu Tage gefördert, und man kann unserm Autor in seinem Verhalten zu den Coustant-Durand'schen Erörterungen nur Beifall pflichten. Durch Hinzunahme der critischen Untersuchungen der Ballerini, des Scipio Maffei u. A. und der neubenutzten Codices, Ergänzung der vielfachen Lücken u. s. w. hat der Verfasser meines Erachtens in den monita praevia wirklich dem Stande der heutigen historisch-critischen Wissenschaft angemessen für die betreffenden Documente die erste sichere Basis geliefert. Er ging jedoch hierbei so zu Werke, daß er bei seinen Erweiterungen oder sonstigen Aenderungen, so weit es nur eben möglich war, das Eigenthum eines Jeden auch äußerlich hervorzuheben bemüht war (vgl. Praefatio §. 3. 1. u. 3). Wohl um den Text nicht zu sehr zu unterbrechen und so den inhaltlichen Gebrauch desselben zu erschweren, sind jene monita praevia gleich in fortlaufender Reihe vorangestellt (S. 1—125), dabei aber im Text bei der Inhalts-Aufschrift jeden Briefes am innern Rande die Seitenzahl seines zugehörigen monitum praevium angegeben (Cf. S. 127 Nota *). Eine dankenswerthe Erweiterung erhielt die Arbeit durch Zufügung einer kurzen vita jedes Papstes mit besonderer Berücksichtigung der Chronologie und gleichsam als Rahmen der brieflichen Thätigkeit des einzelnen Papstes. Da eine solche

zum Verständniß der betreffenden Briefe selbst sich fast als nothwendig herausstellte, so wurde diese vita denselben unmittelbar vorausgeschickt. Sowohl für die nähere Geschichte jener Päpste als für spätere critische Forschungen ist besonders wichtig und willkommen die Zusammenstellung der Notizen über verloren gegangene Briefe derselben. Unter der Ueberschrift Notitia epistolarum non exstantium werden dieselben nach den Briefen des betr. Papstes chronologisch registrirt, darunter zugleich aus den vorhandenen historischen Documenten alle Nachrichten über Zeit, Veranlassung, Inhalt und etwaige Fragmente authentisch vorgeführt. Dabei werden zur Vervollständigung die untergeschobenen Schriften wenigstens kurz registrirt, und etwaige inedita dieser Art von nicht zu großem Umfange gleich selbst mitgetheilt.

Bezüglich des zweiten und dritten Punktes, seines Verhaltens zu der Textesrecension Coustants ꝛc. bestimmt er seine Stellung dahin (Praef. §. 3 n. 2), daß er da, wo das eigene Quellenmaterial nicht ausreichte, um selbstständig bei der Textesrecension vorzugehen, wo er also nothwendig auf fremde, mittelbare Hülfe angewiesen war, dort den Coustant-Durand'schen Text zu Grunde gelegt habe, unter Einfügung der von ihm aus den Quellen als richtiger erkannten Textesstellen (und Annotirung der Coustant'schen Lesart), dagegen, wo das nicht der Fall war (und daß der erstere Fall in der That selten war, ergibt leicht eine Vergleichung), da hat er gewissenhaft den Text der besten Codices zu Grunde gelegt. In edendo textu (heißt es Praef. §. 3. n. 4) ... religiosissime summam praestantissimorum codicum fidem observandam duxi, contra quam editorum aliorumque nec errores nec arbitrarias correctiones admisi. ... Ut textus vitia contra omnium codicum auctoritatem corri-

gerem, etsi praeissent editi, non aut vix admisi.... Ibi plerumque non nisi ad marginem, quam putavi, correctionem addidi; in textum ipsum tunc solum immisi, si aut palam prostaret librarii legentis audientisve error, aut contextu, aut aliorum locorum similitudine necessario correctio iuberetur; nec tamen unquam, quominus de hoc lectorem diserte monerem, omisi. Daß Thiel beim Mangel anderweitigen maßgebenden Quellenmaterials, wo er also auf fremde Hülfe angewiesen war, bei einem Sammelwerke von dem Umfange wie das Coustant-Durand'sche und gegenüber einem Gelehrten wie Coustant war, die Textesrecension Coustants bei seiner Edition zu Grunde legte, wird man gewiß gerechtfertigt finden. Es kann sich hier nur die Frage erheben, ob unser Autor da, wo er auf Grund des gesammelten eigenen Materials selbstständig bei der Herstellung des Textes verfahren zu dürfen glaubte und verfahren ist, den Anforderungen, welche die historisch-critische Wissenschaft an ihn stellen muß, genügt hat? „Das Ziel der critischen Bearbeitung eines Textes", sagt Maaßen a. a. O. S. LV. ist, ihn so herzustellen, wie er aus der Hand des Autors hervorgegangen ist. Das setzt vor allen Dingen voraus, daß man die Handschriften nicht blos nach ihrem Alter, sondern auch nach ihrer Abstammung unterscheide. Die Uebereinstimmung von hundert alten Handschriften derselben Familie kann einen geringeren Werth haben, als die abweichende Lesart einer einzigen jüngern Handschrift, die einem andern Stamme angehört. Das Bedürfniß, die Exemplare eines Textes genealogisch zu unterscheiden, macht sich aber in verstärktem Maße geltend, wo es sich nicht blos um verschiedene Abschriften, sondern zugleich um verschiedene Sammlungen handelt. ... Die critische Bildung des Textes

hat hier vor allen Dingen die Aufgabe, aufzufinden, was jeder Sammlung eigenthümlich ist...."

Wir glauben, Thiel ist bei seiner Textesrecension durchaus von diesen richtigen Grundsätzen ausgegangen. Er hebt es (Praef. S. XIV) bei Coustant als einen Mißstand hervor, daß dieser sich mit bloßer Anführung der Codices begnügte, und es unterließ, sowohl ihr Alter anzugeben, als die Ordnung der Codices nach Familien vorzunehmen, und gibt als grundlegendes Moment für seine Arbeit an (Praef. S. XVI): **Primum de codicum auctoritate, quam aut generatim aut in unaquaque epistola praetulerim, partim in subsequenti illorum recensione partim in monitis epistolarum singularum praeviis plenius ratio reddetur.** So weit es für die critische Sicherheit der Ausgabe nothwendig schien, ist in der **brevis recensio codicum, qui in hac editione adhibiti sunt** (Praef. S. XVII—XXXIV), eine genaue Sichtung der Codices nach Familien und Alter erfolgt. Ursprünglichkeit oder Abhängigkeit, sowie Alter der einzelnen Quellen (soweit die Codices zur Verfügung standen), sind dort im Allgemeinen hinlänglich hervorgehoben. Für die weiteren Begründungen und Ausführungen wurde auf die ausgezeichneten Werke Coustants und der Ballerini hingewiesen. Was die Frage insbesondere betrifft, welcher Codex bezüglich eines einzelnen Briefes, resp. der ausschließlichen Stücke einer bestimmten Collectio als maßgebend zu Grunde gelegt sei, so ist sie im betreffenden **Monitum praevium** in Verbindung mit der **brevis recensio codicum** beantwortet, und in der Markirung der Codices mittels Buchstaben für das urtheilende Auge auch ein gewisser Halt geboten. Th. ist namentlich in voller Uebereinstimmung mit Maaßen, wenn er das Alter einer Handschrift allein nicht

als maßgebend für die critische Sichtung und Gestaltung des Textes nach seinen Handschriften gelten läßt. Eine Menge von Codices und Collectiones tragen offen das Gepräge, von einander unabhängig aus ihrer ersten Quelle geflossen zu sein, und deshalb konnte ein späterer kundigerer Schreiber aus demselben, oder doch unabhängig angefertigten **Registrum epistolarum pontificiarum**, resp. einer unabhängigen, jetzt verschollenen Sammlung eine richtigere Abschrift genommen haben, als ein unkundiger viele Jahre vor ihm. Wenn einmal die gegenseitige Unabhängigkeit und Ursprünglichkeit der Codices feststeht, so hat das gesunde Urtheil und der critische Takt seine volle Berechtigung. In solchen Fällen hat auch Th. die durch die Qualität der Codices gewährte Freiheit des critischen Eclectismus mit Recht beansprucht und geübt, aber gleichwohl auch hierbei jedesmal einen einzigen, oder einzelne wenige Codices, welche sich ihm für das betreffende Stück als die besten ergaben, als die maßgebenden behandelt. Auch dann hat er die Lesarten anderer von ihm oder von anderen verglichenen Handschriften in Anmerkungen notirt.

Wenn Th. (Praef. § 4. n. 1) in Aussicht stellt, die literarhistorische Seite seiner Quellen vielleicht beim Schlusse des Werkes noch eingänglicher zu behandeln, so erachten wir dies für seinen Zweck, nach dem, was darüber bereits vorliegt, für nicht wesentlich nothwendig, und er dürfte sich dabei wohl um so eher beruhigen, als diese Seite durch die in Aussicht stehenden Untersuchungen des Professors Maaßen ihre volle Beleuchtung finden dürfte.

Selten hatte ein Autor ein so umfassendes critisches Material, eine so ausgebreitete und solide Geschichte seiner Handschriften zur Verfügung. Der glückliche Fund der

Constant-Durand'schen Papiere war es nicht allein, was ihn in diese günstige Lage versetzte. Sein echt deutscher beharrlicher Fleiß im Sammeln weiterer Quellen zur Vervollständigung des Materials, die richtige Methode, die Sorgfalt und Correctheit bei der Verarbeitung desselben geben Zeugniß dafür, daß die verloren geglaubten wissenschaftlichen Schätze der gelehrten Söhne des h. Benedict in die rechten Hände gekommen sind und die ihrer würdige Fortsetzung und Fortbildung erfahren haben. Die Resultate sind dem Fleiße und der gediegenen Wissenschaftlichkeit des Verfassers entsprechend. Wir haben endlich eine Ausgabe der echten Papstbriefe vor uns, welche den Anforderungen, die eine gesunde Critik stellen kann, entspricht, und als durchaus zeitgemäß bezeichnet werden muß. Schon eine genaue Collation dieser Ausgabe hat im Verhältniß zu der in den bisherigen Sammlungen stereotyp gewordenen Textesrecension unzählige Verbesserungen ergeben. Man vergleiche zum Belege dessen z. B. blos die meisten Stücke, welche aus der **Avellana** geflossen sind und nun nach dem Hauptcodex **Vatican. 4961** revidirt erscheinen, wo namentlich für verschiedene Briefe des Simplicius (wo z. B. in **Ep. 17** [nach Thiel's Zählung] der offenbare Schreibfehler des ersten Herausgebers »**Antiochenae**« statt »**Alexandriae**« endlich seine Berichtigung gefunden hat); für mehrere Briefe des Gelasius, für sehr viele Briefe des Hormisdas die wichtigen Verbesserungen zu Tage treten. Noch größer ist natürlich die critische Ausbeute bei Stücken, welche nach mehreren Handschriften und Handschriften-Familien, wie der **Quesnelliana, Arelatensis, Hispana, Hadriana, Pseudo-Isidoriana** zu berichtigen sind, und wofür dem Verfasser außer den inzwischen erfolgten Spezial-Ausgaben der Ballerini (der **Quesnelliana**) und des Gonzalez

(der Hispana) die reichsten Collationen und kritischen Sichtungen Coustants und mehreren der besten Codices Italiens, Deutschlands und der Schweiz zur Verwendung kamen. Man vergleiche dafür z. B. mit den gewöhnlichen Editionen der Conciliensammlungen, Bullarien und bibliotheca patrum bei Thiel eine gute Anzahl der Briefe des Hilarius, des Symmachus, besonders des Hormisdas. Wie viel endlich die von den Maurinern unbenutzten Codices Roms (Cod. Vatican. 4961, Vat. Reg. 1997, Vat. 5845, 1342, Vallicell. A. 5, Barberin. 2888) noch speciell das Werk gefördert haben, stellen namentlich Stücke wie Felix II. ep. 1, 2, 4, 6, Gelasius ep. 3, 26, 42 (decretum de libris recipiendis), Symmachus ep. 1, 5, 6 mit den dortigen Appendices vor Augen. Erst hierdurch ist die Genesis der Acacianischen Wirren und die Geschichte der ersten Jahre des Symmachus ins rechte historische Licht gestellt worden.

Die in ihrer Anlage, in ihrer Durchführung und ihren Resultaten gleich anerkennungswürdige Arbeit hat bereits in den Kreisen der Fachmänner des In- und Auslandes ungetheilte Anerkennung sich erworben. Sie wird einer allgemeinen Verbreitung überall da sich erfreuen, wo das Studium der Kirchengeschichte, der Dogmatik und des Kirchenrechts quellenmäßig betrieben wird, indem es fortan für unzulässig erscheinen dürfte, sich auf die in den größern Sammelwerken enthaltene Textesrecension der alten Papstbriefe zu beziehen.

Fr. Sentis.

2.

Pascal. Sein Leben und seine Kämpfe. Von Dr. **Joh. Georg Dreydorff**, Pastor der reformirten Kirche zu Leipzig. Leipzig, Verlag von Duncker und Humblot 1870. S. X u. 462.

Ein neues Buch über Pascal darf jederzeit mit ziemlicher Bestimmtheit auf einen ansehnlichen Leserkreis rechnen, zumal in einer Zeit, in welcher so Mancher sich ein Pascal zu sein dünkt, wenn er demselben einige Tiraden über Jesuitenmoral abgelernt und in einer Aufwallung „sittlicher Entrüstung" einige Steine auf den Orden oder auf die katholische Kirche überhaupt geworfen hat.

Unsere Besprechung der vorliegenden Schrift soll denn auch alsbald auf den Kern der Sache gehen. Es gilt nämlich, die Stellung zu ermitteln, welche Pascal in den vielberufenen dogmatischen und ethischen Controversen, die im 17. Jahrhundert die französische Nation in fieberhafte Spannung versetzten, eingenommen hat.

Nachdem Port-Royal mit seinen jansenistischen Doktrinen und Andachtsübungen blosgestellt und sowohl von Seite der theologischen Wissenschaft als von Seite der Kirchenauktorität gerichtet worden war, hätte die ganze Bewegung vielleicht zum Stehen gebracht werden können, wenn die Partei nicht einen Pascal gewonnen hätte, welcher den Kampf vom dogmatischen auf das ethische und praktische Gebiet überspielte. Die Erörterung der dogmatischen Fragen über die „wirksame" und die „zureichende" Gnade und was damit zusammenhieng, hätte das Publicum außerhalb der theologischen Hörsäle und außerhalb der Klostermauern nicht mehr sehr lebhaft interessirt; und der Opposition der angeblichen Vertreter des „ächten Augustinus" gegen die neuere (scholastisch

molinistische) Theologie war bereits die Spitze abgebrochen. Denn zu einem offenen Bruch mit der Kirche wollte man es in Port-Royal nicht kommen lassen, und konnte es nicht wollen.

Man hat es den Jansenisten als bewußte Unredlichkeit angerechnet, daß sie nicht aus der Kirche ausgetreten, daß sie vielmehr, unaufrichtiger als die Calvinisten, unter der Maske des Katholicismus den Calvinismus in Frankreich einschwärzen wollten. So aber stand, wenigstens in den Anfängen und bei den Haupturhebern der Bewegung, die Sache nicht. Nicht gegen die Lehre und die Auktorität der Kirche, sondern gegen den herrschenden Einfluß einer einseitigen Richtung glaubten sie sich erheben zu sollen, und man konnte die Sache ebenso im guten Glauben für einen innern oder Schulstreit ansehen, wie einstens die Controversen zwischen Thomisten und Skotisten, zwischen Dominicanern und Molinisten. Daß aber die eigenen Aufstellungen der Jansenisten viel weiter von der rechten Mitte abwichen, als die Richtung, welche sie bekämpften, und daß sie mit Recht der kirchlichen Censur verfallen sind, ist freilich für uns Spätere leicht zu erweisen; dessenungeachtet bleibt es psychologisch erklärlich, wie sie in ihrer Niederlage nur den Sieg einer mächtigern Partei über eine innerlichere religiös-dogmatische Richtung erkennen konnten; und wenigstens für die sittliche Beurtheilung muß man auch dem des Irrthums Ueberführten das Recht zugestehen, Ausleger seiner eigenen Worte zu sein. Auch daß die Jansenisten zu dem Advocatenkunstgriff der bekannten **question du fait et du droit** gegriffen, hätte man ihnen nicht so sehr zum Vorwurf machen sollen; denn nicht sie haben ihn zuerst erfunden; er ist im Grunde so alt, als die Streitigkeiten über den richtigen

Sinn einer angefochtenen Schrift oder Lehre; und am wenigsten dürften diejenigen sich darüber beschweren, welche Vorwürfe gegen die Lehre ihres Ordens dadurch entkräften, daß sie die aus ihrem Orden und aus ihrer eigenen Schule hervorgegangenen Verfasser gewagter Thesen desavouiren.

Immerhin aber war die Sache der Jansenisten verloren. Da kam Pascal. Er warf die Streitfrage auf den offenen Markt; bisher war sie nicht populär gewesen; Pascal machte sie populär; er verschmäht die gelehrte theologische Rüstung; er wird, wie man heute etwa sagen würde, Feuilletonist und handhabt die Waffen eines ätzenden Witzes und einer überraschenden und blendenden Darstellung. Damit war ein Zweck erreicht, die gesellschaftlichen Kreise der Salons waren in Aufregung versetzt und der Spott wirkt tödtlich. Die Hauptkarte aber, die Pascal ausspielte, war die, daß er sich auf das sittliche Bewußtsein der großen Menge berief und die sittlichen Grundsätze der ihm widerwärtigen (jesuitischen) Richtung in seiner Weise illustrirte. „So ändert sich die ganze Situation. Um einer einzelnen Ungerechtigkeit willen läßt sich die Welt nicht aus den Angeln heben: um Eines von den Jesuiten verfolgten Doctors (Arnauld) willen, wenn auch dessen Unschuld sonnenklar bewiesen würde, nicht leicht ein ganzes Zeitalter aus behaglicher Indifferenz aufschrecken. Erst wenn es gelingt, das Einzelinteresse als das gemeinsame Interesse Aller, und den persönlichen Gegner als einen gemeinschädlichen, als einen Feind aller sittlichen Ordnung schlechthin darzustellen, erst dann ist zu erwarten, daß Alle Partei ergreifen werden, weil Alle bedroht sind.“ So unser Verfasser; derselbe hat nun allerdings in gewissem Sinne einen glücklichen Wurf gethan; es dürften heutzutage Viele sein,

welche über dem Rufe nach einem neuen Pascal ganz vergessen, ein wie schlechter Sittenrichter der erste Pascal war, dem nicht nur eine gründliche theologische Fachkenntniß, sondern noch viel mehr die Achtung vor der Wahrheit und die kritische Gerechtigkeit mangelte. Pascal hat im geheimen Dienst einer verurtheilten Sache eine Richtung eingeschlagen, über welche selbst ein Göthe sich äußert: „Wir müssen es einmal sagen, weil es uns schon lange auf dem Herzen liegt: Voltaire, Hume, Lamettrie, Helvetius, Rousseau und ihre ganze Schule haben der Moralität und der Religion lange nicht so geschadet, als der strenge, kranke Pascal und seine Schule." Ein überreizter Rigorismus in Sachen der Moral hat niemals zum Guten in Lehre und Leben ausgeschlagen.

Wenn wir den Verf. richtig verstehen, so hat nach seiner Ansicht unsere Zeit einige Aehnlichkeit mit der Pascals. In der That läßt sich aus mehreren Anzeichen erschließen, daß man wiederum von den mehr theoretischen Controversen über Vernunft und Offenbarung, Freiheit und Gnade, in denen die wissenschaftliche Theologie während der letzten Decennien sich abgehetzt hat, zu der Erörterung der ethischen Principien übergeht; vielleicht wird sich die Menge der Gläubigen hiefür mehr erwärmen.

Der Streit um die „Jesuitenmoral" droht aufs Neue flagrant zu werden; und da unser Verf. sich anschickt, in demselben ebenfalls eine Lanze zu brechen, so liegt es der Aufgabe des Referenten nicht ferne, den heutigen Stand der Sache kurz zu skizziren. Wie der Angriff, so pflegt die Vertheidigung zu sein. Eine gewisse Klasse von Schriftstellern — wozu bisweilen auch gewisse Parlamentsredner sich gesellen — begnügt sich damit, aus den verbreitetsten casui-

stischen Handbüchern, welche zum Unterricht der angehenden Cleriker namentlich über die Verwaltung des Bußsacraments bestimmt sind, eine beliebige Reihe fremd klingender, dem ersten Anschein nach anstößiger Sätze herauszugreifen, dieselben ohne genaue Beachtung des Zusammenhangs, ja meistens ohne die nothwendige Kenntniß der casuistischen Terminologie, zu einem Zerrbilde sogenannter Jesuitenmoral zu verarbeiten und damit an das beleidigte sittliche Gefühl der gläubigen oder leichtgläubigen Menge zu appelliren. Dieses Verfahren, obgleich vulgär und oberflächlich, ist dennoch oder vielleicht ebendeßwegen bestechend, und Schriften, wie die neuestens von A. Keller in Aarau verfaßte [1]) verfehlen nicht, einen tiefen Eindruck zu machen; denn in der Regel wird der Laie hinter dem Anschein sittlichen Ernstes, den jede Seite trägt, den ungeheuern Mangel an Genauigkeit und kritischer Ehrlichkeit bezüglich der einzelnen Beweismomente übersehen. Dagegen ist es dem Fachmanne nicht allzuschwer, diese casuistische Moral gegen solche Angriffe zu vertheidigen; unter den Vertheidigungsschriften sollen beispielsweise die des Bischofs von Ketteler [2]), die des Professor Jocham [3]) und die allerneueste des Professors und frühern Seminarregens Kaiser [4]) in Solothurn hervor-

1) Die Moraltheologie des Jesuitenpater Gury. Aarau 1869.

2) Die Angriffe gegen Gury's Moraltheologie in der „Main-Zeitung“ und der zweiten Kammer zu Darmstadt. 2. Aufl. Mainz 1869.

3) Die Jesuitenmoral und die sittliche Verpestung des Volkes. Mit besonderer Bezugnahme auf die Moraltheologie des P. Gury. 2. Aufl. Mainz 1869.

4) Antwort auf Dr. A. Kellers' Schrift: „Die Moraltheologie des Jesuiten Gury, als Lehrbuch am Priesterseminar des Bisthums Basel! Luzern 1870.“

gehoben werden. Allein nach der Ueberzeugung des Ref. tragen derartige Vertheidigungsschriften nicht wesentlich zur Klarstellung des eigentlichen Streitpunktes bei. Sie befassen sich fürs erste mehr mit Widerlegung von Einzelangriffen, als mit Erörterung der Grundfragen; zweitens aber verfahren sie gar zu ausschließlich apologetisch, als ob die heute wieder mehr als je im Schwange gehende Casuistik ein wahres noli me tangere wäre, und als ob die Ehre der katholischen Moral überhaupt auf dem Spiel stünde, wenn man auch nur eine Position der hauptsächlich von den Jesuiten vertretenen Lehrweise aufgäbe. Man schleppt, nur um nichts zu vergeben, gewisse harte Aufstellungen nach, welche allerdings hinlänglich advocatisch verklausulirt werden, so daß sie der Probabilität nicht mehr entbehren, die aber dann in der Praxis duzendmal mißverständlich und sophistisch angewendet werden; man denke an die Mentalreservationen, an die geheime Schadloshaltung u. dgl.

Früher hat man diese probabilistische Casuistik keineswegs in so apodiktischer Weise mit der kirchlichen Moral identificirt. Man sollte sich erinnern, daß innerhalb der kirchlichen Theologie ebensowohl verschiedene Richtungen bezüglich der Moralprincipien mit einander im Streite lagen, als dieß in der Dogmatik der Fall war. Es ließe sich auch der Nachweis führen, daß die Moralcontroversen mit den dogmatischen in einem innern Zusammenhang stehen; und da die Parteien sich gewöhnlich um eine der größern Ordensschulen gruppirten und von diesen ihren Namen schöpften, so ist es ganz unverfänglich, wenn man von einer Jesuiten-Theologie (Molinismus) und einer Jesuiten-Moral (Probabilismus) redet, gleichwie an den Namen des Dominikanerordens sich der Thomismus, der Tutiorismus oder

Probabiliorismus knüpft, ohne daß man damit jemals steif behaupten wollte, daß nur die Jesuiten, und Alle unter ihnen, Molinisten und Probabilisten seien, oder daß die andern Orden in durchgängiger Opposition gegen die Gesellschaft Jesu sich befänden. Würde man diese frühern Parteiverhältnisse unbefangener würdigen, so ließe sich ein gerechter und billiger Ausgleich finden; man würde die Härten in den neuern moraltheologischen Darstellungen, namentlich in der Darstellung des Probabilismus, aus einer bestimmten Richtung der nominalistisch-molinistischen Theologie erklären, ohne die kirchliche Dogmatik für alle Gebrechen der „Jesuitenmoral" verantwortlich zu machen; und man könnte andererseits nach Abstreifung des Unzulänglichen und Unwesentlichen den tiefern Grundgedanken und den wirklichen Fortschritt, der im System des Probabilismus angelegt ist, zur Anerkennung bringen. Nach der Ueberzeugung des Ref. kann man nur auf diesem Wege mit Erfolg solche Angriffe auf die katholische Sittenlehre, wie sie der reformirte Pastor von Leipzig im vorliegenden Buche gemacht hat, zurückweisen. Denn das und nichts Anderes ist die eigentliche Tendenz dieses Buches, ein Angriff auf katholisches Dogma und katholische Moral, vom fortgeschrittensten protestantischen Standpunkt aus unternommen, und zwar eben unter der Voraussetzung, daß die Moral, gegen welche Pascal kämpft, die rechtmässige, unbestrittene Folgerung aus dem katholischen Dogma sei. Diese Tendenz hat auch dem Werthe des Buches formell und materiell wesentlichen Abbruch gethan; ohne sie wäre die Monographie über Pascal eine immerhin noch interessante und — wir sagen es gerne — bedeutende Arbeit geworden.

Der Verf. nimmt nicht Partei für Pascal, obgleich

er dessen Provinzialbriefen eine relative Berechtigung zuschreibt, und obgleich er das unredliche Verfahren desselben in dieser Fehde zu leichthin durchgehen läßt. Er kennzeichnet aber mit vieler Schärfe und nicht ohne Gerechtigkeit die geistige Richtung Pascals, welche ihn keineswegs befähigt habe, ein Reformator, gleichviel ob im katholischen oder im protestantischen Sinne, zu werden. Schon das Vorwort beginnt mit der Bemerkung: „An diesem Buche werden sich Viele ärgern, weil es mit den über Pascal seither verbreitetsten Meinungen nicht übereinstimmt." Wir constatiren mit Vergnügen, daß diese Bemerkung nicht so fast auf katholische Leser gemünzt ist, als vielmehr auf solche Gegner des Katholicismus, welche bisher in Pascal einen Herold des freien Gedankens und der reinern Moral oder gar einen Martyrer der guten Sache von Port-Royal erblickt haben.

Der Verf. untersucht den Bildungsgang, die geistige Entwicklung und den Charakter Pascals mit einer Art von mikroskopischer Genauigkeit, und das Lebensbild, welches dadurch gewonnen wird, macht in der That in keinem Stadium den Eindruck eines gesunden Geistes und einer offenen und starken Seele. Pascals Wesen hat sich ganz eigenartig entwickelt; in seiner Natur ist physiologisch und psychologisch manches singulär und räthselhaft, und dieß reflektirt sich deutlich in seiner Charakterentwicklung; er ist immer seine eigenen Wege gegangen, ehe er Solitär wurde — und auch nachher. „Nicht Port-Royal kann gerechter Weise beschuldigt werden, zu vielen Andern auch Pascal seiner Carriere entrissen zu haben; die Schuld seiner Berufslosigkeit und Jahre lang nur nach Laune zerstreut und gelegentlich und nur wenig gearbeitet zu haben, trifft diesen allein." S. 53.

Man hat sich, wie jetzt mehr und mehr anerkannt wird,

zu voreilig bestechen und einnehmen lassen für den geistreichen Verfasser der *Pensées*, als ob dieser und der Verfasser der Provinzialbriefe zwei geschiedene Naturen wären, und man hat nicht beachtet, daß den Pensées bei all ihren Schönheiten im Einzelnen eben doch eine unklare und schiefe religionsphilosophische Auffassung der Dinge zu Grunde liegt. Geht auch H. Dreydorff nicht auf eine tiefere Zergliederung der Pensées ein, so erfaßt er doch den Grundgedanken dieser Auffassung und führt ihn auf seine Quelle zurück; es ist ein Skepticismus, der sich an die Anschauungen des Montaigne anlehnt. Pascal selbst ist mit Montaigne ganz einverstanden, wenn dieser die menschliche Natur in ihrer Dürftigkeit, in ihrer Unfähigkeit für höhere Erkenntnisse schildert, und geht nur insofern über ihn hinaus, als er, indem er gleich jenem die Vernunfterkenntniß herabwürdigt, die geistige Befriedigung in der christlichen Offenbarung findet [1].

Wenn nun aber Pascal eine so wesentlich eigenartige Erscheinung ist, wie kann er Repräsentant und Wortführer einer Partei sein? Und wenn nicht, so ist auch seine Persönlichkeit nicht vorbildlich, und eine Monographie über Pascal hat nur einen literärgeschichtlichen Werth. Streng genommen läßt der Verf. einen geheimen Scenenwechsel vor sich gehen, vermittelst dessen die Sache Pascals in den Hintergrund tritt, so daß auf einmal der Jansenismus, der doch mit der Richtung Pascals keineswegs zusammenfällt, auf der Bühne erscheint.

Was nun fortan für den Verf. die Hauptsache ist, das

---

1) Ueber die Erkenntnißlehre Pascals vergl. meine Schrift: Michael Baius und die Grundlegung des Jansenismus. Tübingen 1867. S. 85 f.

ist, von unserm Standpunkt aus beurtheilt, gerade die schwache Seite des Buches. Es fehlt zwar nicht an einzelnen geistreichen Aperçu's, namentlich in der Charakteristik des Jansenismus in seinem Verhältniß zur deutschen Reformation. Dagegen stehen die eigenen und principiellen Aufstellungen des Verf., welche er als Maßstab der Beurtheilung beider Parteien, Pascal und Port-Royal auf der einen, Jesuitismus und Casuistik auf der andern Seite, anlegt, von der Wahrheit gerade so weit ab, als der „aufgeklärte Protestantismus des 19. Jahrhunderts" vom positiven kirchlichen Christusglauben. H. Dreydorff ist in seinem Studium über katholische Lehre und Sitte noch lange nicht auf dem Punkt angelangt, auf welchem ihm eine objektive Würdigung des Katholicismus möglich ist. Von crassen Mißverständnissen nur Ein Beispiel. S. 282 Anm. 2 heißt es: Was die Jesuiten peccatum veniale, Erlaßsünde, nennen, betrachtet Pascal ohne Weiteres als von ihnen erlaubt; in der Praxis verhielt es sich so (sic!). Das peccatum veniale ist, wie der Name andeutet, käuflich (sic!) gegen die herkömmliche Taxe, sowie manche Vergehen gegen polizeiliche Vorschriften; er fällt nicht dem Gläubigen aufs Gewissen, begründet keine Schuld &c." H. Dreydorff hat doch nicht etwa venale für veniale gelesen?

Es würde zu weit führen, wollten wir im Einzelnen nachweisen, wie unzureichend die dogmengeschichtlichen Kenntnisse, wie unsicher die dießbezüglichen Urtheile des Verf. sind, wenn es sich darum handelt, eine Erscheinung wie die probabilistische Casuistik aus ihrer Zeit heraus zu begreifen. Die jesuitische Casuistik ist ihm schlechthin das normale Gewächs aus der Wurzel der katholischen Rechtfertigungslehre; und so wird schließlich der Casuistik die unerwartete Ehre

und Anerkennung zu Theil, daß nicht nur schon die Kirchenväter Casuisten waren, sondern daß auch schon die hl. Schrift für die Casuistik verantwortlich ist. Die letztere hängt nämlich zusammen mit dem gesetzlichen Charakter der kirchlichen Sittenlehre, und dieser wiederum mit der sog. Vertragstheorie in der Rechtfertigungslehre. „Um den Jesuitismus nach seiner geschichtlichen Möglichkeit zu begreifen, muß daran erinnert werden, daß die Kirche über die Voraussetzung eines rechtlichen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, über die Annahme eines Pakts oder Vertrags zwischen zwei Parteien nie wesentlich hinausgekommen ist.“ S. 151. Wann dieses „nicht hinauskommen“ so viel heißen will, als daß die kirchliche (namentlich patristische) Theologie die Vorstellung von einem Vertragsverhältnisse als eines der Momente, durch welche man eine wissenschaftliche Erkenntniß der Rechtfertigungslehre anbahnt, festgehalten habe, so haben wir nichts einzuwenden und verkennen nicht einen Zusammenhang dieser Theorie mit der kirchlichen Lehre vom Sittengesetz. Dem Verf. aber ist diese Vertragstheorie ein Ueberrest des Mosaismus, den auch der Apostel Paulus nicht ganz zu beseitigen vermochte; es läßt sich nämlich nach seiner Meinung schwer in Abrede stellen, „daß der Apostel Paulus selbst jene Lehre von der Gnade nicht so ausschließlich vorgetragen und nicht so consequent entwickelt hat, daß nicht die Spätern, sogar mit Berufung auf den großen Heidenapostel, sehr leicht wieder auf den von ihm so energisch bekämpften „jüdisch-gesetzlichen“ Standpunkt hätten zurückfallen können. Hier ist an nichts Anderes, als an diejenigen Schriftstellen zu denken, in welchen Paulus den Tod Christi mit der angeblichen Nothwendigkeit eines stellvertretenden Sühnopfers

zu motiviren sucht." S. 152. Wir lassen uns dieß Zugeständniß gefallen. Nun wird aber im weitern Verlauf dieser „Vertragstheorie" die Imputationslehre substituirt, d. i. die Lehre von der Rechtfertigung durch Zurechnung „fremden Verdienstes"; diese Lehre soll die spezifisch katholische Lehre sein und von selbst den Glauben an das opus operatum erzeugen. „Die Thatsache, daß die verhängnißvolle katholische Lehre vom Anrechnen fremden Verdienstes zugleich ihre Stütze und ihre Analogie in der neutestamentlichen und vorzugsweise paulinischen Lehre vom stellvertretenden Tode des Erlösers findet, kann nur von dogmatischer oder confessioneller Befangenheit geläugnet werden. Daß aber die Lehre von der Anrechenbarkeit fremden Verdienstes nach und nach bis zum crassen Aberglauben an die Verdienstlichkeit der äußerlichsten Handlungen, zuletzt bis zum Glauben an das opus operatum der Opfer- und Ablaßgroschen ausartete, das war freilich nicht beabsichtigt, aber auch nicht verhütet; daß einer für die andern schuldig werde oder sittliches Verdienst erwerbe, ist ja gar nicht anders denkbar, als unter der Voraussetzung, daß sich die sittliche That auch losgelöst von ihrem Subjekte wie eine Geldsumme, wie ein Kleidungsstück (woher denn auch die Bilder genommen) betrachten und behandeln lasse." S. 454. „So steht auch der frivole Satz der jesuitischen Casuistik, daß der äußerlichste Cult genügen und durch Stellvertretung besorgt werden könne, nicht ganz isolirt von der kirchlichen Tradition da." S. 455.

Wo man so mit Begriffen umspringt, kann man Alles beweisen; hier hört die Möglichkeit einer Verständigung auf. Jedoch stellt der Verfasser selbst nicht in Abrede, daß seine Argumente nicht blos gegen jesuitische Casuistik, sondern

2.

Pascal. Sein Leben und seine Kämpfe. Von Dr. **Joh. Georg Dreydorff,** Pastor der reformirten Kirche zu Leipzig. Leipzig, Verlag von Duncker und Humblot 1870. S. X u. 462.

Ein neues Buch über Pascal darf jederzeit mit ziemlicher Bestimmtheit auf einen ansehnlichen Leserkreis rechnen, zumal in einer Zeit, in welcher so Mancher sich ein Pascal zu sein dünkt, wenn er demselben einige Tiraden über Jesuitenmoral abgelernt und in einer Aufwallung „sittlicher Entrüstung" einige Steine auf den Orden oder auf die katholische Kirche überhaupt geworfen hat.

Unsere Besprechung der vorliegenden Schrift soll denn auch alsbald auf den Kern der Sache gehen. Es gilt nämlich, die Stellung zu ermitteln, welche Pascal in den vielberufenen dogmatischen und ethischen Controversen, die im 17. Jahrhundert die französische Nation in fieberhafte Spannung versetzten, eingenommen hat.

Nachdem Port-Royal mit seinen jansenistischen Doktrinen und Andachtsübungen blosgestellt und sowohl von Seite der theologischen Wissenschaft als von Seite der Kirchenauktorität gerichtet worden war, hätte die ganze Bewegung vielleicht zum Stehen gebracht werden können, wenn die Partei nicht einen Pascal gewonnen hätte, welcher den Kampf vom dogmatischen auf das ethische und praktische Gebiet überspielte. Die Erörterung der dogmatischen Fragen über die „wirksame" und die „zureichende" Gnade und was damit zusammenhieng, hätte das Publicum außerhalb der theologischen Hörsäle und außerhalb der Klostermauern nicht mehr sehr lebhaft interessirt; und der Opposition der angeblichen Vertreter des „ächten Augustinus" gegen die neuere (scholastisch

molinistische) Theologie war bereits die Spitze abgebrochen. Denn zu einem offenen Bruch mit der Kirche wollte man es in Port-Royal nicht kommen lassen, und konnte es nicht wollen.

Man hat es den Jansenisten als bewußte Unredlichkeit angerechnet, daß sie nicht aus der Kirche ausgetreten, daß sie vielmehr, unaufrichtiger als die Calvinisten, unter der Maske des Katholicismus den Calvinismus in Frankreich einschwärzen wollten. So aber stand, wenigstens in den Anfängen und bei den Haupturhebern der Bewegung, die Sache nicht. Nicht gegen die Lehre und die Auktorität der Kirche, sondern gegen den herrschenden Einfluß einer einseitigen Richtung glaubten sie sich erheben zu sollen, und man konnte die Sache ebenso im guten Glauben für einen innern oder Schulstreit ansehen, wie einstens die Controversen zwischen Thomisten und Skotisten, zwischen Dominicanern und Molinisten. Daß aber die eigenen Aufstellungen der Jansenisten viel weiter von der rechten Mitte abwichen, als die Richtung, welche sie bekämpften, und daß sie mit Recht der kirchlichen Censur verfallen sind, ist freilich für uns Spätere leicht zu erweisen; dessenungeachtet bleibt es psychologisch erklärlich, wie sie in ihrer Niederlage nur den Sieg einer mächtigern Partei über eine innerlichere religiös-dogmatische Richtung erkennen konnten; und wenigstens für die sittliche Beurtheilung muß man auch dem des Irrthums Ueberführten das Recht zugestehen, Ausleger seiner eigenen Worte zu sein. Auch daß die Jansenisten zu dem Advocatenkunstgriff der bekannten question du fait et du droit gegriffen, hätte man ihnen nicht so sehr zum Vorwurf machen sollen; denn nicht sie haben ihn zuerst erfunden; er ist im Grunde so alt, als die Streitigkeiten über den richtigen

Sinn einer angefochtenen Schrift oder Lehre; und am wenigsten dürften diejenigen sich darüber beschweren, welche Vorwürfe gegen die Lehre ihres Ordens dadurch entkräften, daß sie die aus ihrem Orden und aus ihrer eigenen Schule hervorgegangenen Verfasser gewagter Thesen desavouiren.

Immerhin aber war die Sache der Jansenisten verloren. Da kam Pascal. Er warf die Streitfrage auf den offenen Markt; bisher war sie nicht populär gewesen; Pascal machte sie populär; er verschmäht die gelehrte theologische Rüstung; er wird, wie man heute etwa sagen würde, Feuilletonist und handhabt die Waffen eines ätzenden Witzes und einer überraschenden und blendenden Darstellung. Damit war ein Zweck erreicht, die gesellschaftlichen Kreise der Salons waren in Aufregung versetzt und der Spott wirkt tödtlich. Die Hauptkarte aber, die Pascal ausspielte, war die, daß er sich auf das sittliche Bewußtsein der großen Menge berief und die sittlichen Grundsätze der ihm widerwärtigen (jesuitischen) Richtung in seiner Weise illustrirte. „So ändert sich die ganze Situation. Um einer einzelnen Ungerechtigkeit willen läßt sich die Welt nicht aus den Angeln heben: um Eines von den Jesuiten verfolgten Doktors (Arnauld) willen, wenn auch dessen Unschuld sonnenklar bewiesen würde, nicht leicht ein ganzes Zeitalter aus behaglicher Indifferenz aufschrecken. Erst wenn es gelingt, das Einzelinteresse als das gemeinsame Interesse Aller, und den persönlichen Gegner als einen gemeinschädlichen, als einen Feind aller sittlichen Ordnung schlechthin darzustellen, erst dann ist zu erwarten, daß Alle Partei ergreifen werden, weil Alle bedroht sind.“ So unser Verfasser; derselbe hat nun allerdings in gewissem Sinne einen glücklichen Wurf gethan; es dürften heutzutage Viele sein,

welche über dem Rufe nach einem neuen Pascal ganz vergessen, ein wie schlechter Sittenrichter der erste Pascal war, dem nicht nur eine gründliche theologische Fachkenntniß, sondern noch viel mehr die Achtung vor der Wahrheit und die kritische Gerechtigkeit mangelte. Pascal hat im geheimen Dienst einer verurtheilten Sache eine Richtung eingeschlagen, über welche selbst ein Göthe sich äußert: „Wir müssen es einmal sagen, weil es uns schon lange auf dem Herzen liegt: Voltaire, Hume, Lamettrie, Helvetius, Rousseau und ihre ganze Schule haben der Moralität und der Religion lange nicht so geschadet, als der strenge, kranke Pascal und seine Schule." Ein überreizter Rigorismus in Sachen der Moral hat niemals zum Guten in Lehre und Leben ausgeschlagen.

Wenn wir den Verf. richtig verstehen, so hat nach seiner Ansicht unsere Zeit einige Aehnlichkeit mit der Pascals. In der That läßt sich aus mehreren Anzeichen erschließen, daß man wiederum von den mehr theoretischen Controversen über Vernunft und Offenbarung, Freiheit und Gnade, in denen die wissenschaftliche Theologie während der letzten Decennien sich abgehetzt hat, zu der Erörterung der ethischen Principien übergeht; vielleicht wird sich die Menge der Gläubigen hiefür mehr erwärmen.

Der Streit um die „Jesuitenmoral" droht aufs Neue flagrant zu werden; und da unser Verf. sich anschickt, in demselben ebenfalls eine Lanze zu brechen, so liegt es der Aufgabe des Referenten nicht ferne, den heutigen Stand der Sache kurz zu skizziren. Wie der Angriff, so pflegt die Vertheidigung zu sein. Eine gewisse Klasse von Schriftstellern — wozu bisweilen auch gewisse Parlamentsredner sich gesellen — begnügt sich damit, aus den verbreitetsten casui-

[illegible] Handbüchern, welche zum Unterricht der angehenden Cleriker namentlich über die Verwaltung des Bußsacraments bestimmt sind, eine beliebige Reihe [illegible] Einzelheiten, dem ersten Anschein nach anstößiger Sätze herauszugreifen, dieselben ohne genaue Beachtung des Zusammenhangs, ja meistens ohne die [illegible] Kenntniß der [illegible] Terminologie, zu einem [illegible] Jesuitenmoral zu [illegible] und [illegible] das [illegible] Gefühl der gläubigen oder [illegible] Menge zu [illegible]. Dieses Verfahren, [illegible] oberflächlich, [illegible] oder vielmehr [illegible], und Schriften, wie die [illegible] von J. [illegible] in [illegible] [1], verfehlen nicht, einen [illegible] Eindruck zu machen; denn in der Regel [illegible] Ernstes, den jede [illegible] den [illegible] Mangel an Genauigkeit und [illegible] der [illegible] Beweismomente [illegible]. Dagegen ist es dem Fachmanne nicht [illegible] Moral gegen solche Angriffe zu vertheidigen; [illegible] Vertheidigungsschriften sollen beiwohnen [illegible] die des [illegible] [2], die des Professors [illegible] [3], und die [illegible] des Professors [illegible] [4] in Salzburg hervor-

---

1) Die Moraltheologie des [illegible] Gury. [illegible] 18[illegible].

2) Die Angriffe gegen Gury's Moraltheologie in der „Mainzer Zeitung" und der zweiten Kammer zu Darmstadt. 2. Aufl. Mainz 18[illegible].

3) Die [illegible] und die [illegible] Verpe[illegible] des [illegible]. Mit besonderer Beziehung auf die Moraltheologie des P. Gury. 2. Aufl. Mainz 18[illegible].

4) Antwort auf Dr. J. [illegible] Schrift: „Die Moraltheologie des Jesuiten Gury [illegible] des Bisthums Basel. [illegible] 18[illegible]."

gehoben werden. Allein nach der Ueberzeugung des Ref. tragen derartige Vertheidigungsschriften nicht wesentlich zur Klarstellung des eigentlichen Streitpunktes bei. Sie befassen sich fürs erste mehr mit Widerlegung von Einzelangriffen, als mit Erörterung der Grundfragen; zweitens aber verfahren sie gar zu ausschließlich apologetisch, als ob die heute wieder mehr als je im Schwange gehende Casuistik ein wahres noli me tangere wäre, und als ob die Ehre der katholischen Moral überhaupt auf dem Spiel stünde, wenn man auch nur eine Position der hauptsächlich von den Jesuiten vertretenen Lehrweise aufgäbe. Man schleppt, nur um nichts zu vergeben, gewisse harte Aufstellungen nach, welche allerdings hinlänglich advocatisch verklausulirt werden, so daß sie der Probabilität nicht mehr entbehren, die aber dann in der Praxis dutzendmal mißverständlich und sophistisch angewendet werden; man denke an die Mentalreservationen, an die geheime Schadloshaltung u. dgl.

Früher hat man diese probabilistische Casuistik keineswegs in so apodiktischer Weise mit der kirchlichen Moral identificirt. Man sollte sich erinnern, daß innerhalb der kirchlichen Theologie ebensowohl verschiedene Richtungen bezüglich der Moralprincipien mit einander im Streite lagen, als dieß in der Dogmatik der Fall war. Es ließe sich auch der Nachweis führen, daß die Moralcontroversen mit den dogmatischen in einem innern Zusammenhang stehen; und da die Parteien sich gewöhnlich um eine der größern Ordensschulen gruppirten und von diesen ihren Namen schöpften, so ist es ganz unverfänglich, wenn man von einer Jesuiten-Theologie (Molinismus) und einer Jesuiten-Moral (Probabilismus) redet, gleichwie an den Namen des Dominikanerordens sich der Thomismus, der Tutiorismus oder

Probabiliorismus knüpft, ohne daß man damit jemals steif behaupten wollte, daß nur die Jesuiten, und Alle unter ihnen, Molinisten und Probabilisten seien, oder daß die andern Orden in durchgängiger Opposition gegen die Gesellschaft Jesu sich befänden. Würde man diese frühern Parteiverhältnisse unbefangener würdigen, so ließe sich ein gerechter und billiger Ausgleich finden; man würde die Härten in den neuern moraltheologischen Darstellungen, namentlich in der Darstellung des Probabilismus, aus einer bestimmten Richtung der nominalistisch-molinistischen Theologie erklären, ohne die kirchliche Dogmatik für alle Gebrechen der „Jesuitenmoral" verantwortlich zu machen; und man könnte andererseits nach Abstreifung des Unzulänglichen und Unwesentlichen den tiefern Grundgedanken und den wirklichen Fortschritt, der im System des Probabilismus angelegt ist, zur Anerkennung bringen. Nach der Ueberzeugung des Ref. kann man nur auf diesem Wege mit Erfolg solche Angriffe auf die katholische Sittenlehre, wie sie der reformirte Pastor von Leipzig im vorliegenden Buche gemacht hat, zurückweisen. Denn das und nichts Anderes ist die eigentliche Tendenz dieses Buches, ein Angriff auf katholisches Dogma und katholische Moral, vom fortgeschrittensten protestantischen Standpunkt aus unternommen, und zwar eben unter der Voraussetzung, daß die Moral, gegen welche Pascal kämpft, die rechtmässige, unbestrittene Folgerung aus dem katholischen Dogma sei. Diese Tendenz hat auch dem Werthe des Buches formell und materiell wesentlichen Abbruch gethan; ohne sie wäre die Monographie über Pascal eine immerhin noch interessante und — wir sagen es gerne — bedeutende Arbeit geworden.

Der Verf. nimmt nicht Partei für Pascal, obgleich

er dessen Provinzialbriefen eine relative Berechtigung zuschreibt, und obgleich er das unredliche Verfahren desselben in dieser Fehde zu leichthin durchgehen läßt. Er kennzeichnet aber mit vieler Schärfe und nicht ohne Gerechtigkeit die geistige Richtung Pascals, welche ihn keineswegs befähigt habe, ein Reformator, gleichviel ob im katholischen oder im protestantischen Sinne, zu werden. Schon das Vorwort beginnt mit der Bemerkung: „An diesem Buche werden sich Viele ärgern, weil es mit den über Pascal seither verbreitetsten Meinungen nicht übereinstimmt." Wir constatiren mit Vergnügen, daß diese Bemerkung nicht so fast auf katholische Leser gemünzt ist, als vielmehr auf solche Gegner des Katholicismus, welche bisher in Pascal einen Herold des freien Gedankens und der reinern Moral oder gar einen Martyrer der guten Sache von Port-Royal erblickt haben.

Der Verf. untersucht den Bildungsgang, die geistige Entwicklung und den Charakter Pascals mit einer Art von mikroskopischer Genauigkeit, und das Lebensbild, welches dadurch gewonnen wird, macht in der That in keinem Stadium den Eindruck eines gesunden Geistes und einer offenen und starken Seele. Pascals Wesen hat sich ganz eigenartig entwickelt; in seiner Natur ist physiologisch und psychologisch manches singulär und räthselhaft, und dieß reflektirt sich deutlich in seiner Charakterentwicklung; er ist immer seine eigenen Wege gegangen, ehe er Solitär wurde — und auch nachher. „Nicht Port-Royal kann gerechter Weise beschuldigt werden, zu vielen Andern auch Pascal seiner Carriere entrissen zu haben; die Schuld seiner Berufslosigkeit und Jahre lang nur nach Laune zerstreut und gelegentlich und nur wenig gearbeitet zu haben, trifft diesen allein." S. 53.

Man hat sich, wie jetzt mehr und mehr anerkannt wird,

zu voreilig bestechen und einnehmen lassen für den geistreichen Verfasser der *Pensées*, als ob dieser und der Verfasser der Provinzialbriefe zwei geschiedene Naturen wären, und man hat nicht beachtet, daß den Pensées bei all ihren Schönheiten im Einzelnen eben doch eine unklare und schiefe religionsphilosophische Auffassung der Dinge zu Grunde liegt. Geht auch H. Dreydorff nicht auf eine tiefere Zergliederung der Pensées ein, so erfaßt er doch den Grundgedanken dieser Auffassung und führt ihn auf seine Quelle zurück; es ist ein Skepticismus, der sich an die Anschauungen des Montaigne anlehnt. Pascal selbst ist mit Montaigne ganz einverstanden, wenn dieser die menschliche Natur in ihrer Dürftigkeit, in ihrer Unfähigkeit für höhere Erkenntnisse schildert, und geht nur insofern über ihn hinaus, als er, indem er gleich jenem die Vernunfterkenntniß herabwürdigt, die geistige Befriedigung in der christlichen Offenbarung findet [1].

Wenn nun aber Pascal eine so wesentlich eigenartige Erscheinung ist, wie kann er Repräsentant und Wortführer einer Partei sein? Und wenn nicht, so ist auch seine Persönlichkeit nicht vorbildlich, und eine Monographie über Pascal hat nur einen literärgeschichtlichen Werth. Streng genommen läßt der Verf. einen geheimen Scenenwechsel vor sich gehen, vermittelst dessen die Sache Pascals in den Hintergrund tritt, so daß auf einmal der Jansenismus, der doch mit der Richtung Pascals keineswegs zusammenfällt, auf der Bühne erscheint.

Was nun fortan für den Verf. die Hauptsache ist, das

---

1) Ueber die Erkenntnißlehre Pascals vergl. meine Schrift: Michael Baius und die Grundlegung des Jansenismus. Tübingen 1867. S. 85 f.

ist, von unserm Standpunkt aus beurtheilt, gerade die schwache Seite des Buches. Es fehlt zwar nicht an einzelnen geistreichen Aperçu's, namentlich in der Charakteristik des Jansenismus in seinem Verhältniß zur deutschen Reformation. Dagegen stehen die eigenen und principiellen Aufstellungen des Verf., welche er als Maßstab der Beurtheilung beider Parteien, Pascal und Port-Royal auf der einen, Jesuitismus und Casuistik auf der andern Seite, anlegt, von der Wahrheit gerade so weit ab, als der „aufgeklärte Protestantismus des 19. Jahrhunderts" vom positiven kirchlichen Christusglauben. H. Dreydorff ist in seinem Studium über katholische Lehre und Sitte noch lange nicht auf dem Punkt angelangt, auf welchem ihm eine objektive Würdigung des Katholicismus möglich ist. Von crassen Mißverständnissen nur Ein Beispiel. S. 282 Anm. 2 heißt es: Was die Jesuiten peccatum veniale, Erlaßsünde, nennen, betrachtet Pascal ohne Weiteres als von ihnen erlaubt; in der Praxis verhielt es sich so (sic!). Das peccatum veniale ist, wie der Name andeutet, käuflich (sic!) gegen die herkömmliche Taxe, sowie manche Vergehen gegen polizeiliche Vorschriften; er fällt nicht dem Gläubigen aufs Gewissen, begründet keine Schuld ꝛc." H. Dreydorff hat doch nicht etwa venale für veniale gelesen?

Es würde zu weit führen, wollten wir im Einzelnen nachweisen, wie unzureichend die dogmengeschichtlichen Kenntnisse, wie unsicher die dießbezüglichen Urtheile des Verf. sind, wenn es sich darum handelt, eine Erscheinung wie die probabilistische Casuistik aus ihrer Zeit heraus zu begreifen. Die jesuitische Casuistik ist ihm schlechthin das normale Gewächs aus der Wurzel der katholischen Rechtfertigungslehre; und so wird schließlich der Casuistik die unerwartete Ehre

und Anerkennung zu Theil, daß nicht nur schon die Kirchenväter Casuisten waren, sondern daß auch schon die hl. Schrift für die Casuistik verantwortlich ist. Die letztere hängt nämlich zusammen mit dem gesetzlichen Charakter der kirchlichen Sittenlehre, und dieser wiederum mit der sog. Vertragstheorie in der Rechtfertigungslehre. „Um den Jesuitismus nach seiner geschichtlichen Möglichkeit zu begreifen, muß daran erinnert werden, daß die Kirche über die Voraussetzung eines rechtlichen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, über die Annahme eines Pakts oder Vertrags zwischen zwei Parteien nie wesentlich hinausgekommen ist." S. 151. Wann dieses „nicht hinauskommen" so viel heißen will, als daß die kirchliche (namentlich patristische) Theologie die Vorstellung von einem Vertragsverhältnisse als eines der Momente, durch welche man eine wissenschaftliche Erkenntniß der Rechtfertigungslehre anbahnt, festgehalten habe, so haben wir nichts einzuwenden und verkennen nicht einen Zusammenhang dieser Theorie mit der kirchlichen Lehre vom Sittengesetz. Dem Verf. aber ist diese Vertragstheorie ein Ueberrest des Mosaismus, den auch der Apostel Paulus nicht ganz zu beseitigen vermochte; es läßt sich nämlich nach seiner Meinung schwer in Abrede stellen, „daß der Apostel Paulus selbst jene Lehre von der Gnade nicht so ausschließlich vorgetragen und nicht so consequent entwickelt hat, daß nicht die Spätern, sogar mit Berufung auf den großen Heidenapostel, sehr leicht wieder auf den von ihm so energisch bekämpften „jüdisch-gesetzlichen" Standpunkt hätten zurückfallen können. Hier ist an nichts Anderes, als an diejenigen Schriftstellen zu denken, in welchen Paulus den Tod Christi mit der angeblichen Nothwendigkeit eines stellvertretenden Sühnopfers

zu motiviren sucht." S. 152. Wir lassen uns dieß Zugeständniß gefallen. Nun wird aber im weitern Verlauf dieser „Vertragstheorie" die Imputationslehre substituirt, d. i. die Lehre von der Rechtfertigung durch Zurechnung „fremden Verdienstes"; diese Lehre soll die spezifisch katholische Lehre sein und von selbst den Glauben an das opus operatum erzeugen. „Die Thatsache, daß die verhängnißvolle katholische Lehre vom Anrechnen fremden Verdienstes zugleich ihre Stütze und ihre Analogie in der neutestamentlichen und vorzugsweise paulinischen Lehre vom stellvertretenden Tode des Erlösers findet, kann nur von dogmatischer oder confessioneller Befangenheit geläugnet werden. Daß aber die Lehre von der Anrechenbarkeit fremden Verdienstes nach und nach bis zum crassen Aberglauben an die Verdienstlichkeit der äußerlichsten Handlungen, zuletzt bis zum Glauben an das opus operatum der Opfer- und Ablaßgroschen ausartete, das war freilich nicht beabsichtigt, aber auch nicht verhütet; daß einer für die andern schuldig werde oder sittliches Verdienst erwerbe, ist ja gar nicht anders denkbar, als unter der Voraussetzung, daß sich die sittliche That auch losgelöst von ihrem Subjekte wie eine Geldsumme, wie ein Kleidungsstück (woher denn auch die Bilder genommen) betrachten und behandeln lasse." S. 454. „So steht auch der frivole Satz der jesuitischen Casuistik, daß der äußerlichste Cult genügen und durch Stellvertretung besorgt werden könne, nicht ganz isolirt von der kirchlichen Tradition da." S. 455.

Wo man so mit Begriffen umspringt, kann man Alles beweisen; hier hört die Möglichkeit einer Verständigung auf. Jedoch stellt der Verfasser selbst nicht in Abrede, daß seine Argumente nicht blos gegen jesuitische Casuistik, sondern

gegen das positiv gläubige Christenthum überhaupt gehen; er selbst spricht sich über seinen Standpunkt also aus: „Wir aufgeklärten Protestanten des 19. Jahrhunderts machen freilich das weitherzige aus aller Verlegenheit rettende Zugeständniß, daß die „wahre Kirche" ein klein wenig überall sei, in allen christlichen Confessionen, in allen Jahrhunderten bestanden und nie aufgehört habe. Luther zu seiner Zeit machte nicht dieses Zugeständniß und die Orthodoxen im 17. Jahrhundert erst recht nicht." S. 121.

Wir schließen unser Referat mit einer Bemerkung, die sich auf den Ton der Darstellung bezieht, und die wir nie einem Schriftsteller ersparen werden, der ebenso wie Herr Dreydorff die Grenzen wissenschaftlicher Haltung überschreitet. Es ist unedel und verstößt gegen Anstand und Recht, den Gegner zu beschimpfen, sei er nun ein einzelner Mann oder eine Corporation oder eine größere Gemeinschaft; solches aber ist in diesem Buche mehrfach geschehen, wenn z. B. von kalter Gewissenlosigkeit und Unverschämtheit der Jesuiten, die Schelme bis aufs Loth sind (S. 302), geredet wird. Solche Injurien würde sich H. Dreydorff wohl hüten auszusprechen einem persönlichen Gegner gegenüber, auch wenn er von ihm aufs Heftigste angegriffen würde; um so weniger sind sie erlaubt gegenüber von solchen, von denen man keine Anfrage über etwaige Satisfaktion zu erwarten hat. Man mag über die Tendenzen der Jesuiten und über ihre sittlichen Theorien urtheilen, wie man will; ein Kritiker hat über Lehren und Thatsachen zu urtheilen, nicht über die verborgenen Motive; und es ist unstatthaft, sich zum Richter über Dinge aufzuwerfen, die nur Gott, der einzig Herzenskundige, kennt. Den sittlichen Wandel der Mitglieder der Gesellschaft Jesu — so weit die Sittlichkeit überhaupt

controlirt werden kann — haben selbst ihre principiellen Gegner nicht angetastet. Und wenn es erlaubt wäre, große welthistorische Erscheinungen lediglich aus schlechten Leidenschaften Einzelner abzuleiten, so müßte sichs der Verf. gefallen lassen, wenn man z. B. die Reformation aus der Unenthaltsamkeit einiger abgefallenen Priester und aus dem Verlangen einiger Fürsten und Herren nach den Kirchengütern erklären wollte. Wir weisen also den unedeln Ton zurück, in welchem der Verf., nicht etwa über die Jesuiten allein, sondern an mehreren Stellen über katholische Kirche und Institutionen redet. Die wahre geistige Freiheit, deren Mangel man an der katholischen Kirche so emphatisch zu beklagen pflegt, möge sich darin zeigen, daß man sich einmal über alle Vorurtheile hinwegsetzt, welche einer billigen Würdigung katholischen Lebens und katholischer Lehre im Wege stehen! Nicht die Leidenschaft sondern die Wahrheit wird uns frei machen.

Linsenmann.

3.

Historisch-exegetische Abhandlung über das **erste allgemeine Concil** in Jerusalem (52 n. Chr.), nebst einer gedrängten Würdigung der neuern Kritik der Gegner aus der Tübinger Schule von **Wilhelm Schenz**. Gekrönte Preisschrift. Regensburg. Verlag von Fr. Pustet. 1869. VIII. 236.

Vorstehende Schrift enthält in ihrem ersten Theile eine Untersuchung über das Apostelconcil, seine Veranlassung, den Gang der Synodalverhandlungen, den Sinn und die Folgen des apostolischen Decretes, und in ihrem zweiten eine

kurze Kritik über die negativen Anschauungen, welche bezüglich dieses Gegenstandes in neuerer Zeit hervorgetreten sind. Ohne uns in weitere Einzelnheiten einzulassen, heben wir nur einen Punkt aus derselben hervor. Der Verf. nimmt das Verbot der *πορνεία*, das durch die Versammlung zu Jerusalem den Heidenchristen gegeben wurde, nicht in dem gewöhnlicheren Sinne, wornach den geschlechtlichen Ausschweifungen, welche im Heidenthum vorkamen und auch das Urtheil und Verhalten der Heidenchristen zu beeinflussen drohten, die gebührende Schranke gesetzt werden sollte; er vertritt vielmehr die Auffassung, es solle mit jener Bestimmung das jüdische Gesetz über das Concubinat, wie es bei dem Judenchristenthum bestand, auch auf das Heidenchristenthum übertragen und ausgedehnt werden. Diese Auffassung, die alle Beachtung verdient, empfiehlt sich namentlich dadurch, daß sie den Schlußpunkt des Decretes des Apostelconcils auch in formeller Beziehung den vorausgehenden näher bringt, sofern nun sämmtliche Gebote eine Ausdehnung mosaischer Anordnungen auf das Leben des Christen enthalten. Der Verf. hat es auch nicht unterlassen, noch andere Gründe für dieselbe herbeizuschaffen. Indessen ist nicht zu übersehen, daß es in Anbetracht des Beweismaterials, auf das wir angewiesen sind, unmöglich ist, sie gegen jeden Zweifel sicher zu stellen und die entgegenstehende Ansicht als unhaltbar darzuthun. Eben deßwegen ist es fraglich, ob das kirchliche Ehehinderniß wegen Blutsverwandtschaft, wie durch den Verf. geschieht, mit dem apostolischen Verbot der *πορνεία* in Zusammenhang gebracht und jenes als Folge und Ausfluß von diesem betrachtet werden kann.

Die Arbeit zeugt von Fleiß und Scharfsinn und ist, abgesehen von einigen Stellen, in ruhigem wissenschaftlichen

Tone gehalten. Etwas unangenehm berühren einzelne Härten und Sonderbarkeiten in Ausdruck und Darstellung.

Funk.

4.

Die Lehre des h. Cyprian von der **Einheit der Kirche** gegenüber den beiden Schismen in Carthago und Rom. Dogmenhistorische Studie aus der Mitte des dritten Jahrhunderts von Dr. **Joh. Peters**, Prof. der Theologie am bischöfl. Seminar zu Luxemburg. Eine Festschrift zur Feier der Inthronisation des ersten Bischofs von Luxemburg. Luxemburg. P. Brück. 1870.

Es war ein passender Gedanke, als Gegenstand einer Festschrift zu der Inthronisation eines ersten Bischofs die Einheit der Kirche zu wählen und die bezügliche Lehre desjenigen unter den Kirchenvätern darzustellen, der sich hierüber so bestimmt und entschieden ausgesprochen hat, daß über seine Anschauung kein Zweifel bestehen kann. Wie in der Wahl seines Thema's, war der Verf. kaum minder glücklich in der Lösung seiner Aufgabe, bei der er sich nicht bloß auf die Schrift De catholicae ecclesiae unitate, sondern auch auf die zahlreichen Briefe Cyprians stützte. Da die Schismen, welche zur Zeit dieses Bischofs in Carthago und in Rom ausbrachen, zu seiner Lehre von der Einheit der Kirche den geschichtlichen Hintergrund bilden, so beginnt er mit einer kurzen Darstellung dieser Spaltungen. Er tritt dabei mit Recht für die Wahrheit der Charakterschilderung ein, welche Cyprian von dem Presbyter Novatus, einem der Haupturheber der Verwirrung in Carthago und in Rom, entwirft und der man in neuerer Zeit vielfach die

Makel einer gehässigen Parteilichkeit anheften wollte; er verweist auf das Unwahrscheinliche, von einem Zeitgenossen im Widerspruch mit dem Sachverhalt ein solch vernichtendes Urtheil zu fällen. In den weiteren fünf Abschnitten kommt sodann der eigentliche Gegenstand der Schrift zur Behandlung: die Kirche als die Eine und sichtbare Gemeinschaft der Gläubigen in Verbindung mit dem Bischof, dem sichtbaren Haupte der Heerde. Diese Verbindung wird von Cyprian in dem Grade betont, daß ihm die Zugehörigkeit zu der Kirche schlechterdings von der Gemeinschaft mit dem Bischof abhängig erscheint, wie aus seinen Worten hervorgeht: „Der Bischof ist in der Kirche und die Kirche im Bischof und wer mit dem Bischof nicht in Gemeinschaft steht, ist nicht in der Kirche"; und die Gemeinschaft mit der Kirche wird von ihm ausdrücklich so hoch geschätzt, daß sie ihm als die unerläßliche Bedingung zur Erreichung des Heiles gilt nach dem bekannten Worte: salus extra ecclesiam non est. Dabei will aber Cyprian nicht bloß eine äußere Zugehörigkeit zur Kirche, sondern auch eine innerliche, in einem in Liebe thätigen Glauben sich ausprägende Gemeinschaft mit derselben. Als Zeichen, an denen im Zweifelsfalle, wie bei Spaltungen, die rechte Kirche in dem rechtmäßigen Bischof zu erkennen ist, stellt er auf die Erledigung des Stuhles im Augenblicke der Wahl und die Anerkennung des Gewählten durch die übrigen Bischöfe.

Auf die Schrift Cyprians von der Einheit der Kirche wird in der Regel sein späterer Irrthum bezüglich der Ketzertaufe zurückgeführt, dieser als bereits in jener enthalten angenommen. Der Verf. tritt dieser Annahme entgegen. So wenig wir indessen die Gründe verkennen, auf die er sich dabei stützt, so vermögen wir ihm doch nicht beizustimmen.

Wir glauben, daß die Worte im 9. Cap. der fraglichen Schrift: „Während es keine Taufe außer der einen geben kann, glauben sie (die Schismatiker) doch zu taufen. Sie haben die Quelle des Lebens verlassen und verheißen die Gnade des belebenden Wassers. Bei ihnen werden die Menschen nicht abgewaschen, sondern vielmehr beschmutzt, noch werden die Sünden getilgt, sondern vermehrt" wirklich und nothwendig von der Ungiltigkeit der Ketzertaufe zu verstehen sind; denn sie sprechen nicht nur deutlich genug für sich selbst, sondern erhalten auch noch anderweitige Bestätigungen in der Schrift. Allerdings kommt die Lehre Cyprians von der Einheit der Kirche, wenn seine Anschauung von der Ketzertaufe mit ihr in einem inneren Zusammenhang steht, wenigstens in einigen „Verruf." Allein das kann uns nicht abhalten, jene Stelle in der genannten Weise aufzufassen, wenn nicht hinreichende Gründe dagegen sprechen. Der in dieser Annahme liegende Tadel wird jener Lehre, die fragliche Relation vorausgesetzt, mit der Anerkennung der Ketzertaufe von der Kirche selbst ertheilt und es braucht deßhalb seine Rechtmäßigkeit von uns nicht bestritten zu werden.

Der Verf. beschäftigt sich nach der Vorrede zum Behufe einer monographischen Arbeit schon längere Zeit mit dem Studium des hl. Cyprian. Möge er das Resultat seiner Forschungen uns nicht mehr lange vorenthalten.

Funk.

5.

Neue Untersuchungen über das Buch Koheleth. Ein Beitrag zur Erklärung des alten Testaments, von Dr. **Bernhard Schäfer.** Freiburg bei Herder. 1870. X. und 214 S.

Kein anderes Buch des alttestamentlichen Kanons bietet bei verhältnißmäßig geringem Umfang für Bestimmung der Abfassungszeit und bei ziemlich durchsichtigem Inhalt für genaue Bezeichnung des Zweckes und der Anlage so viele Schwierigkeiten, wie Kohelet, über welchen daher füglich neue Untersuchungen angestrengt werden durften. Nach apodiktischen Aussprüchen einer großen Anzahl auf den Gebieten alttestamentlicher Forschung berechtigter Stimmführer verschiedenster Parteirichtungen müßte zwar eine neue Behandlung des Predigers, welche die wesentlichen Aufstellungen derselben nicht schlechthin adoptirt, als verlorne Mühe gelten, denn nach Ewald, wie nach dem sel. Hengstenberg, nach den radikalen Launen Hitzigs wie nach dem orthodox conservativen und vorsichtig tastenden Keil gehört der Prediger in die späteste Zeit des Kanons, und nur innerhalb dieser macht sich der Unterschied des conservativen und kritisch „vorurtheilslosen" Naturells wieder insoweit geltend, als der Prediger entweder schon der exilischen oder ersten nachexilischen, der mittleren oder jüngeren persischen Zeit, oder erst dem Ende des dritten Jahrhunderts, wo nicht gar den Makkabäerkämpfen oder der Zeit Herodes des Gr. angehören soll. Dagegen ist in neuerer Zeit die Zahl der Vertheidiger der Salomonischen Abfassung des Buches auf katholischer wie protestantischer Seite geschmolzen und erst in den letzten Jahren haben sich wieder entschieden wissenschaftlich tüchtige Verfechter der herkömmlichen Annahme auch auf protestantischer Seite hervorgethan, wie Hahn, Hölemann, Böhl. Diesen schließt sich der Verfasser Eingangs genannter Untersuchungen an, welche mit unläugbarem Geschick und Talent und mit noch größerer Zuversicht geführt worden sind. Letzteres zeigen schon einzelne Kapitelsangaben (§. 12. Geist und In-

halt sind unnachahmlich Salomonisch. §. 17. Die trübe Weltanschauung fordert keine andere, als die Salomonische Zeit. §. 49. Im Salomonischen Zeitalter sind fremdartige sprachliche Erscheinungen am leichtesten zu erklären) und noch mehr zerstreute Aeußerungen in der Schrift, welche an Zuversichtlichkeit in Betonung der Salomonischen Abfassung den gegnerischen Behauptungen, daß der nachexilische Ursprung der Schrift eine res judicata sei, zum mindesten nicht nachstehen. Es ist nur ganz in Ordnung, daß der Verf. hierin das Recht der Kritik auch für die andere Seite gewahrt hat und sich nicht bange machen ließ, obgleich nicht zu verkennen ist, daß manche der Aufstellungen seiner Intention nicht Genüge leisten, andere etwas zu viel beweisen, einzelne in den daran geknüpften Folgerungen überspannt worden sind und wieder andere an sich schon zweifelhafter Beweiskraft sind und bleiben. Darin hätte der Verf. sich wohl etwas mehr gemäßigt, wenn er der von ihm selbst in den Vorbemerkungen betonten Schwierigkeiten bei Stellung und Lösung gewisser kritischer Fragen, die alttestamentliche Bücher betreffen, eingedenk geblieben wäre. Da es „an und für sich höchst schwierig“ ist, sich ganz in die Anschauungs- und Denkweise der Autoren hineinzuversetzen, und diese Schwierigkeit sich dadurch noch bedeutend mehrt, daß wir nach Zeit und Raum den alttestamentlichen Schriftstellern sehr ferne stehen, direkte Quellen, welche über jene Fragen aufklären könnten, entweder gar nicht, oder doch nur höchst spärlich zur Stelle sind und auch die geringe Zahl der schriftlichen Denkmäler des hebräischen Volkes, die der Zeit nach zum Theil sehr weit auseinanderliegen, die Erreichung zweifelloser Resultate durch Vergleichung derselben unmöglich macht, so ergibt sich als Schlußfolgerung aus solchen Prämissen

ein behutsames Vorgehen, eine reservirte Verwerthung namentlich der innern Gründe und eine zögernde Aufstellung für durchschlagend und entscheidend gehaltener Resultate. Die häufig viel zu weit gehende Verwerthung innerer Gründe für Bestimmung von Alter und Verfasser einer Schrift wird in den „Neuen Untersuchungen“ gebührend zurechtgewiesen: S. 13 wird geradezu gesagt, daß die durch Anwendung der innern Kritik gewonnenen indirecten Aufschlüsse über die Entstehungszeit eines Buches geringere Bürgschaft für die Wahrheit besitzen, als Zeugenaussagen, obgleich bei letzteren noch Zweifel obwalten kann, ob sie über jeden Irrthum und Trug erhaben sind. Denn da die Resultate der innern Kritik nicht schon gegeben sind, sondern erst auf den Umwegen eines geistigen Processes zu suchen sind, die sehr leicht sich in Abwege verwandeln, so ist allerdings richtig, daß die innern Zeugnisse nur dann maßgebend und entscheidend sein können, wenn sie mit den Aussagen äußerer Zeugenschaft zusammengehen. Eben dieß mußte auch im Verlauf der Untersuchungen nicht außer Acht bleiben und es konnten die positiven Ergebnisse der vom Verfasser geübten inneren Kritik nur im Anschluß an völlig überzeugende äußere Gründe und nicht für sich selbst als unzweifelhafte und jeden Gedanken an spätere Abfassung ausschließende aufgestellt werden. — Auch der vom Verf. mit besonderer Genugthuung betretene Weg der Bestimmung des Alters der Schrift aus der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte bietet der täuschenden Aussichten nicht wenige: es sind nur ganz vereinzelte Haltpunkte, die hier wie mit dogmatischem Gewichte schon fester stehen und eine Gruppirung verwandter Ansichten sammt den sie enthaltenden Büchern um sie gestatten. Eine später entstandene kanonische Schrift muß

z. B. nicht den ganzen Kreis bereits geoffenbarter messianischer und eschatologischer Wahrheiten erschöpfen und kann nicht in zwingender Weise in frühere Zeit zurückgeschoben werden nur aus dem Grunde, weil sie jenes nicht thut. Der Verf. einer solchen konnte besondere Gründe haben, jenen Wahrheiten in seiner Schrift auszuweichen und etwa die natürliche Betrachtung der Dinge vorwalten zu lassen, und nie wird der Nachweis gelingen, daß der Zweck, den er mit seiner Schrift verfolgte, schlechterdings von ihm die Behandlung eines bestimmten Kreises von Wahrheiten verlangte, falls sie ihm überhaupt schon bekannt waren. Es wird später darauf hinzuweisen sein, daß gerade, wenn Salomo Verfasser des Predigers ist, er einer solchen Unterlassungssünde geziehen werden kann. Daraus sollte sich ergeben, daß kein kanonischer Autor rücksichtlich seines Planes und dessen, was er in denselben aufzunehmen hatte, zu stark urgirt werden darf: auch sie bleiben insgesammt für uns Persönlichkeiten, deren Hintergrund wir niemals nach Weise des Verf., der dabei über seine eigenen Prämissen strauchelt, vollständig ausrechnen und ausmessen werden.

Der Verf. kommt wiederholt auf die negative Richtung in der Bibelkritik der Protestanten zu sprechen und läßt in anerkennenswerther Weise neben ihren Schattenseiten auch das mancherlei Gute, das sie im Gefolge hat, nicht gänzlich außer Acht. Einen Punkt hat er unberührt gelassen, der nicht übersehen werden dürfte. Die einseitig kritische Betrachtung biblischer Schriften ist, meinen wir, ganz vorzugsweise ein Correktiv für die oft zu einseitige und völlig unkritische Hervorhebung und Verwerthung des Traditionsmomentes auf unserer Seite, das als nie versagender Maschinengott unbequeme Erörterungen, welche einen lieb ge-

wordenen Besitzstand und oft noch lange nicht den Glaubensschatz antasten, niederschlagen soll. Auch was Koheleth betrifft, verringert die Armuth alter äußerer Zeugnisse den Werth der jüngern für denselben weit mehr, als der Verf. S. 14 zu glauben geneigt scheint. Er gesteht hier zwar, daß wir uns in Bezug auf äußere Zeugnisse in der prekären Lage befinden, keine gleichzeitige oder bald nach Salomon lebende Zeugen anführen zu können, da aus keinem einzigen alttestamentlichen Buch außer Koheleth selbst sich ein für Salomon sprechendes Zeugniß erheben lasse und die Aussagen der Rabbiner und christlichen Väter aus einer Zeit stammen, die der Entstehung des Buches schon um Jahrhunderte ferne liegt. Diese Armuth an äußeren Zeugnissen hat nun allerdings die negative Kritik in ihren Zweifeln gegen die Autorschaft Salomos bestärken können: man soll aber dieselbe hinnehmen und sich dafür an die innern Gründe halten, soweit sie Beweiskraft haben. Keineswegs aber darf man über jenen Mangel sich mit dem Troste hinwegheben, daß derselbe durch die Menge späterer Zeugen ersetzt werde, die um so gewichtvoller seien, weil ihre Aussagen in vollster Harmonie stehen. Wir verkennen dabei das Gewicht nicht, welches die einstimmige Annahme des jüdischen Alterthums für die Salomonische Abfassung des Buches in die Wagschale legt, aber daß dasselbe mit der ebenso einstimmigen Tradition der christlichen Väter und Scholastiker zusammengenommen auch nur ein bewährtes Zeugniß des höhern Alterthums aufwiegen könne, davon vermögen wir uns nicht zu überzeugen. Die jüdische Tradition über Alter und Autorschaft einzelner Schriften ist häufig nicht minder unwahrscheinlich als vielverbreitet und anspruchsvoll, und hat sich in solchen Materien unbesehen auch in christliche

Ueberlieferung verwandelt, welche dann ebenfalls mit denselben Ansprüchen auftritt, oder richtiger: deren Apologeten jene Ansprüche herübernehmen und ohne ihnen auf den Grund zu gehen, als Stützen höheren Alters einer Schrift verwenden. Hier wäre nicht gerade zu wünschen, daß die katholische Kritik, in bester Absicht zwar, aber zur Schädigung der Wahrheit in einen retrograden Conservatismus à l'outrance sich verlaufe, oder sich durch die oft jeder vernünftigen Schranke spottenden Bravaden der äußersten kritischen Linken in einen solchen hineintreiben lasse und von mehr oder minder willkührlich construirten Systemen einer Offenbarungsgeschichte sich meistern lasse. Sonst käme man auch auf diesem Gebiete, das mehr als ein anderes frischen und reinen Luftzug verlangt, so weit, den modischen Tagesgötzen forcirter Kirchlichkeit zu lieb alles ohne Ausnahme zu beweisen. Etwas weniger Apologetik, und etwas mehr Richard Simon'sche Unbefangenheit und Kritik: damit wäre der Wahrheit, also auch der Kirche am besten gedient. Es ist dieß gerade nicht in spezifischer Beziehung auf die „neuen Untersuchungen", sondern zunächst als zunehmend stärker und allgemeiner gefühltes Bedürfniß ausgesprochen. Wir wenden uns nun zur Darstellung des beachtenswerthen Inhaltes der Schrift, um nach dessen Angabe noch unsere Bedenken gegen einzelne Punkte desselben anzuschließen, soweit es nicht schon dort selbst geschieht.

Der erste Theil, Untersuchung über die Abfassungszeit des Buches, führt zuerst zu Gunsten der Salomonischen Abfassung des Predigers die äußern Gründe auf, den herkömmlichen Besitzstand, die Stellung im Kanon, die jüdische und christliche Tradition. Bezüglich der letzteren wird es S. 22 ein grober Verstoß gegen die Wahrheit genannt, wenn man die christlichen Zeugnisse nicht als für sich be-

stehende, auf eigens dazu angestellten Nachforschungen beruhende anerkennen, sondern sie nur als Wiederholungen der jüdischen Ansicht betrachten wollte. Denn aus dem Umstand, daß die christlichen Zeugenaussagen mit den jüdischen übereinstimmen, könne nur ein Schluß auf die Unumstößlichkeit der bezeugten Sache gezogen werden, und sei nicht daraus zu folgern, daß die Kirchenväter nur Nachsprecher der Rabbinen seien. Dieser immerhin gut gemeinte apologetische Passus gipfelt in den Worten: „Die Häupter und Vertreter der kirchlichen Theologie in den ersten Jahrhunderten wußten die innere Kritik sehr gut zu handhaben und das falsch Scheinende in den rabbinischen Nachrichten vom Wahren wohl zu sondern. So hat schon Theodoret die talmudische Ansicht, daß Josua Verfasser des nach ihm genannten Buches sei, als unrichtig verworfen." Theilweise von Theodoret, obgleich das gewählte Beispiel seiner kritischen Selbständigkeit nicht ganz glücklich ist, noch mehr von Hieronymus muß das Gesagte gelten, aber solche Ausnahmen decken mit ihrem kritischen Schild nicht auch die große Zahl der Unselbständigen, die sich bei den hergebrachten Annahmen beruhigten. Was S. 22 f. aus griechischen und lateinischen Vätern über die Salomonischen Schriften angeführt wird, ist doch gewiß von geringem Belang und sieht sich alles sehr ähnlich. Damit wird kein Tadel über sie gesprochen, sondern nur ein nicht verdientes Lob von ihnen abgewehrt. Die Aufgaben der alten Väter der Kirche lagen auf ganz anderem Felde.

Die innern Gründe behandeln von S. 24 bis 128 das Selbstzeugniß des Buches, dessen Geist und Inhalt, die historischen Züge, trübe Weltanschauung und Aeußerungen über verschiedene Lebens- und Zeitverhältnisse, die Dis-

harmonie des Inhaltes mit exilischer und nachexilischer Zeit, Kohelet und Malachia, die frühzeitige Entwicklung der hebräischen Weisheitslehre, die betreffs derselben durch das Exil herbeigeführten Veränderungen, den Zusammenhang Kohelets mit allen aus der Salomonischen Zeit stammenden Büchern, die aus der Unsterblichkeits- und Vergeltungslehre des Buches für die Salomonische Entstehungszeit desselben geltend gemachten Gründe. Nachdem noch der Nachweis versucht ist, daß Salomons Autorschaft allein den Schlüssel zum Verständniß des Buches gebe, wird S. 128—164 in drei Abschnitten der sprachliche Darstellungscharakter behandelt und näher darauf eingegangen, daß die Vergleichung des Predigers mit den andern Salomonischen Schriften in sprachlicher Beziehung keineswegs gegen die Salomonische Abfassung beweisend sei, der Chaldaismus nicht erst exilischen Ursprunges sei, und überhaupt fremdartige sprachliche Erscheinungen im Salomonischen Zeitalter sich am leichtesten erklären, was nicht minder vom Darstellungscharakter und Styl im Großen und Ganzen in Rücksicht auf Salomon zu gelten habe.

Der zweite Theil behandelt S. 165—186 Anlage, Plan und Gedankengang mit Widerlegung entgegenstehender älterer und neuerer Auffassungen, der dritte S. 187—205 sucht den Zweck des Buches unter Zurückweisung einseitig gefaßter und falscher Zweckbestimmungen herauszustellen, worauf der Schlußtheil sich noch mit der Bedeutung des Buchs in der Offenbarungsgeschichte beschäftigt, da es die irdischen Messiashoffnungen der Juden zu rectificiren, die Sehnsucht nach dem wahren Heilsgut wachzurufen hatte, und das Unvollkommene und Ungenügende des alttestamentlichen Offenbarungsglaubens beweist.

Man sieht schon an der Inhaltsangabe, daß die Frage in umfassender Weise gestellt und der Verf. die Beantwortung nicht bloß mit Herbeiziehung aller einschlagenden Momente, sondern theilweise mit ausführlicherer Darstellung derselben, als für den nächsten Zweck des Buches erforderlich war, unternommen hat. Solcher Ausführlichkeit begegnet man namentlich in der Darstellung der Unsterblichkeitslehre, der Entstehung und Bedeutung der Chaldäismen im alten Testament und den breitspurigen Räsonnements über Anlage und Zweck des Buches. Man wird aber die Digressionen über die beiden erstgenannten Punkte sich gefallen lassen, da sie viel Gutes und Richtiges in passender Form bieten und über Unsterblichkeitslehre und geschichtliche Entwicklung derselben im alten Testament trotz reichlicher Literatur noch nicht das letzte Wort gesprochen ist.

Es ist allerdings einleuchtend, wenn S. 25 zum Selbstzeugniß des Buchs in der Ueberschrift bemerkt wird, daß dasselbe nicht abgeschwächt werde, indem behauptet wird, daß andere Bücher gleichfalls Namen an der Stirne tragen, die mit dem Verfasser nichts zu thun hätten, wie das nach Samuel genannte Geschichtsbuch oder das Büchlein Ruth, oder das Buch Jeremia, das ganz wahrscheinlich Baruch geschrieben hat. Auch muß es in der Regel für richtig gelten, daß es sich ganz anders verhält, wenn die in der Ueberschrift genannte Person im Verlauf der Rede als Verfasser genannt wird. Ob aber gerade Stellen, wie Deut. 31, 9. 24. Ex. 24, 4, wie ebendort behauptet wird, keinen gegründeten Zweifel mehr aufkommen lassen, daß Moses den Pentateuch verfaßt habe, steht doch noch dahin. Denn einmal spricht eine sehr zahlreiche Schule von Pentateuchkritikern jenen Stellen aus bekannten und auch auf die Kohelet als Verf.

nennenden Stellen des Buchs übertragenen Gründen jede Beweiskraft für Mose's Autorschaft ab, sodann redet die letzte nur davon, daß Mose die vorher von Gott geredeten Worte in das Bundesbuch aufschreibt, das nur auf jene Stelle gesehen immerhin noch verschieden vom Pentateuch sein könnte, und die beiden andern sind nur beweisend, wenn überhaupt bewiesen ist, daß Fiktion eines Autors in alttestamentlichen Büchern schlechterdings nicht vorkommt. Letzteres behauptet der Verf. auch für den Fall, daß die Ueberschrift nicht die Autorschaft des Buchs beweisen, sondern nur anzeigen soll, daß es im Sinn und Geist des an der Spitze aufgeführten bekannten Autors abgefaßte Gedanken und Lehren enthalte. Es ist aber kaum mehr zuläßig, eine Anzahl Psalmen, die auf Davids Namen lauten, anders zu erklären, als daß sie nach Davidischen Vorbildern, im Sinn und Geist des großen Dichterkönigs nachgedichtet worden sind. Eine solche Annahme ist conservativ, weil sie sich nicht, ich will nicht sagen gegen die Wahrheit, die in solchen Fragen selten zu erreichen ist, sondern gegen die größere Wahrscheinlichkeit sperrt. Neben triftigen Argumenten für die Salomonische Abfassung begegnet einzelnes Schwache und Unbeweisende, das besser weggelassen wäre, weil es den erzielten günstigen Eindruck wieder schwächt. Dahin rechnen wir, wenn S. 37 für unwahrscheinlich erklärt wird, daß man in späterer Zeit Salomons Person benützte, Klagen und eigene Verirrungen der Art aussprechen zu lassen, wie sie im Prediger aufbewahrt sind, da die Rabbinen sich später sogar sträubten, selbst die Abgötterei Salomons trotz des geschichtlichen Zeugnisses anzunehmen. Der Heiligenschein, den die Rabbinen um Salomons Haupt zimmerten, gehört einer sehr späten Zeit an, der Chronist schweigt von seinen Verbrechen

und Verirrungen, weil sie in den Büchern der Könige schon ausführlich angemerkt waren und derselbe Geist des Freimuthes, welcher in letzterem Geschichtswerk gegen Ende des Exils den unbestechlichen Griffel führte, konnte auch kurze Zeit hernach Salomons Person als Organ indirekter Selbstanklage gebrauchen. Daß er gegen Ende des fünften Jahrhunderts noch nicht ausgestorben und der ängstliche Styl der Chronik noch nicht maßgebend geworden, zeigen B. Nehemia und Maleachi. Man sieht auch nicht ein, wie S. 40 gesagt werden kann, es sei zwar anzunehmen, daß ein der Salomonischen Zeit fern stehender Schriftsteller sich des Namens Salomons bediente, um Weisheitslehren vortragen zu lassen, dagegen sei ganz unzuläßig, daß Salomons Person von einem Spätern gebraucht wurde, um den Ton der Klage über Eitelkeit alles Irdischen anzuschlagen, und um mittelst mühsamer und unerquicklicher Untersuchungen sich zu einem Resultat hindurchzuwinden, welches gar nicht befriedigend lautet. Das Hin- und Herschwanken, Erwägen, Zweifeln, überhaupt der skeptische und untersuchende Charakter des Buches soll sich bei einem Spätern nicht begreifen lassen, der den Namen Salomons nur als Fiktion gebraucht habe. Man fragt verwundert nach einem Grund hiefür und kann auch nicht entfernt etwas einem solchen Aehnliches auffinden. Nach S. 92 steht es unumstößlich fest, daß Hiob im Davidisch-Salomonischen Zeitalter entstanden ist und nach S. 98 wird er sammt Proverbien, Kohelet und einer Anzahl Psalmen mit „zwingender Nothwendigkeit" in die Zeit von Jesaia zurückgewiesen. Der Verf. läßt sich auch diesen apodiktischen Ausspruch vorzugsweise durch dogmatische Rücksichten, welche auf die Unsterblichkeitslehre Hiobs gegründet werden, diktiren. Wir halten das höhere Alter des Buches Hiob für wahr-

scheinlich, möchten aber auch hier die Akten nicht für geschlossen erklären. Der neueste Erklärer des Buches, August Dillmann, der Nachfolger in Hengstenbergs Stelle, dem man antidogmatische Voreingenommenheit füglich nicht vorwerfen darf, entscheidet sich im Widerspruch mit Delitzsch für die Zeit bald nach Jesaia (Kurzgefaßt. exeget. Handbuch zum Alten Testam., Hiob, 3. Aufl. Leipzig 1869. S. XXV ff.) und meint, daß gerade von dem, was im Davidisch-Salomonischen Zeitalter blühte, vom Psalmlied und der Spruchpoesie in ihrer einfachsten Gestalt das Buch Hiob weit genug unterschieden sei und schon eine längere Entwicklung derselben voraussetze. Die Gründe, welche dort des weitern für eine nachjesaianische Abfassung Hiobs auseinandergesetzt werden, sind hinlänglich berücksichtigenswerth, um davon abzumahnen, Hiob mit zwingender, also dogmatischer Nothwendigkeit in die Davidisch-Salomonische Zeit zu versetzen. Hat in der Politik das Wörtchen Unmöglichkeit keine Stelle, so können in Einleitungsfragen zwingende Nothwendigkeiten und dogmatische Bestimmungsgründe jedenfalls nur ein sehr bescheidenes Plätzchen beanspruchen. Verf. ist S. 97 geneigt, mit Haneberg in Hiob, Koheleth und im hohen Lied Theile einer Trilogie zu finden. Der Gedanke ist unläugbar ansprechend. „In allen drei Dichtungen erscheint dabei als Grundgedanke der im Innersten des Menschen wurzelnde Drang nach Glückseligkeit. Im ersten Buch kommt der Fall zur Sprache, in welchem der Mensch statt auf geebnetem Wege dem wahren Glück entgegenzugehen, durch Leiden, Armuth und Verfolgungen aller Art sich in eine Bahn versetzt sieht, die vom wahren Glück abzuführen scheint. Es wird aber gezeigt, daß dieser Schein eben nur Schein ist, daß Leiden zur Prüfung und Läuterung dienen und

durch Bewährung ein noch höherer Grad von Glückseligkeit erreicht wird. Im zweiten Theil wird gezeigt, daß alles irdische Glück, auch wenn es im höchsten Maß genossen wird, den wahren Frieden des Herzens nicht zu geben vermag, daß wir also nicht nach irdischen Gütern greifen dürfen, um unseres Herzens Durst zu stillen, weil diese im Uebermaß genossen vom wahren Ziel abführen, dagegen liege das wahre Glück jenseits über diesem irdischen leidvollen Suchen und Finden, Finden und Wiederverlieren. Im hohen Lied endlich wird derjenige, welcher von den Schlacken der Weltliebe geläutert und der Anhänglichkeit ans Irdische erledigt ist, eingeführt in das innere Heiligthum des geistigen Lebens und gleichsam erhoben zu den keuschen Umarmungen des himmlischen Bräutigams. Während Koheleth den Frieden, den die Seele aller irdischen Liebe los und ledig, im Umgang mit Gott genießt, nur erst andeutet, beschreibt das hohe Lied umständlich die Wonne und Seligkeit dieses Friedens und führt uns mitten in das Land hinein, welches Koheleth uns gleichsam wie von ferne gezeigt." Es drängt sich uns jedoch die Frage auf, ob die Trilogie nicht daran scheitere, daß eine solche Auffassung des hohen Liedes durch die Zeit, in der es entstanden und durch den Inhalt der beiden andern Bücher Salomons ausgeschlossen wird? Es scheint uns unwidersprechlich, daß für die hier befürwortete Auslegung des hohen Liedes vollkommen neutestamentliche Gedanken in eine Periode des alten Testaments zurückgetragen werden müssen, von welcher sie der Verfasser selbst sonst mit großer Beflissenheit fern zu halten sucht. Wie kann denn Salomon als Koheleth die alten im Ganzen trostlosen Unsterblichkeitsvorstellungen hegen, während er im hohen Lied den Himmel offen sieht und die überschwängliche Glück-

seligkeit der mit Gott geeinten Seele beschreibt? Es gibt eine Lösung dieser Antinomie, aber mit derselben zerfällt der Gedanke der Trilogie in ihrer oben erwähnten Fassung. Es ist seltsam, daß der Verf., welcher die Unsterblichkeitslehre des Predigers im Wesentlichen richtig darstellt, des Widerspruchs mit demselben Salomon als Verfasser des hohen Liedes so gar nicht bewußt werden will, wenn er z. B. S. 112 schreibt: Da Koheleth das Nichtige der irdischen Vergeltungslehre so scharf erkennt und herausstellt, so hätte er, da er nach Trostgründen sucht, die jenseitige Vergeltung nicht nur kurz erwähnen dürfen; im Gegentheil hätte dieselbe als Schwerpunkt der ganzen Abhandlung die größte Rolle spielen müssen, wie das dritte und fünfte Kapitel im Buch der Weisheit. Allein Koheleth kennt diese tröstende Aussicht nicht, welche die Propheten geöffnet haben. Die düstere und von allem wahren Lebensgehalt entblößte Fortdauer der Seele im Scheol wie sie das Davidisch-Salomonische Zeitalter kennt, hatte wenig Tröstliches. Wenn ihm eine klare und ausgeprägte Lehre von der Unsterblichkeit und ein Wissen über das Loos im Jenseits zur Seite gestanden, dann wäre ihm der Schlüssel zur Lösung der schwierigen Fragen gefunden gewesen. So aber, wie nahe er auch der richtigen Idee öfters kommen mag, kann er sie nicht festhalten, auffassen und über seinen Gegenstand das vermißte Licht verbreiten lassen u. s. w. Einer ähnlichen Folgewidrigkeit begegnen wir S. 112 f., wo das Buch Hiob, „das zweifellos dem Salomonischen Zeitalter angehört, ebenso zweifellos der Auferstehung Erwähnung thut." Nur fühlt er hier den Widerspruch, in welchen diese Behauptung ihn mit den sonst geltend gemachten Ansichten der Salomonischen Zeit über Unsterblichkeitshoffnungen versetzt, glaubt ihn aber als nur scheinbaren beseitigen zu

können. Wir können uns nicht davon überzeugen, daß Hiob 19, 25—27 von der Auferstehung der Todten redet und somit wenigstens dem Sinne nach die Uebersetzung des h. Hieronymus, die hier sehr frei ist und jene Glaubenslehre in ausgeprägtester Weise hineinträgt, wiedergibt. Ohne jeden Zweifel bezieht sich die Stelle auf das Jenseits und ebenso richtig ist die Bemerkung Delizsch's, daß sich hier aus der Anfechtung über die Räthsel des Diesseits (namentlich der unverdienten furchtbaren Peinigung des Dulders) der Glaube an eine jenseitige Erlösung (resp. Ausgleichung und Vergeltung) hervorrang. Aber weiter geht auch hier die Hoffnung Hiobs nicht, als die jener wenigen bekannten Psalmstellen, welche auf Grund der innigen moralischen Gemeinschaft des Frommen mit dem ewig lebendigen Gott eine Fortdauer desselben über den Tod erhoffen. Von da bis zum Glauben an Auferstehung des Fleisches ist noch ein großer Sprung, den Hiob noch so wenig als jene Psalmisten gemacht hat, mit denen er sonst die Anschauung über den trostlosen, düstern Aufenthalt der armen Seelen im Hades theilt. Delizsch sagt selbst (in der längern S. 112 f. ausgehobenen Stelle: „Aus der chaotischen Vorstellung jenseits des Grabes, gegen welche noch die Psalmisten anringen, hatte sich zur Zeit Hiobs noch nicht die Lehre von der Auferstehung der Todten herausgestellt. Die Auferstehung des im Exil begrabenen Israel gab dazu den Anstoß, die Propheten verkündigten sie und die Auferstehung Christi vollendete faktisch den Sturz des Hades. Diese große Wendung der Geschicke der Todten war zur Zeit Hiobs noch unvollzogen, und die in der Nähe der Zukunft des Hadesüberwinders tagende bessere Hoffnung war noch nicht vorhanden." Um so weniger durfte Del. das im Andrang der Leiden zu

Wort gekommene Theologumenon 19, 25 ff. auf die Auferstehung der Todten beziehen, welche im Text nicht mit einem Wort angedeutet ist und hier lediglich durch die unberechtigte Uebersetzung des Hieronymus Bürgerrecht erhalten hat. Die vielmißhandelte Stelle genügt dem Zusammenhang des Buchs und dem Gedankenfortschritt des Drama vollkommen, wenn Hiob in ihr eine jenseitige Lösung des Leidensräthsels, die er selbst erfahren werde, in Aussicht nimmt. Daher bleiben wir, jedoch ohne für Hiob mit ihm eine Ausnahme zu machen, bei dem Satz des Verf., daß das Auferstehungsdogma zu Hiobs Zeit keineswegs Gemeingut des jüdischen Glaubens, sondern („beinahe“, was wir streichen) eine terra incognita war. Zu einer Rechtfertigung unserer Auffassung von 19, 25 ff. mangelt hier der Raum: wir verweisen aber auf die maßvolle und gründliche Erläuterung der Stelle durch Dillmann (a. O. S. 182 ff.), welchem Ewald schon vor bald dreißig Jahren hierin vorangegangen war. Die beiden Extreme, wornach die Worte Hiobs sich gar nicht auf die Unsterblichkeit beziehen oder strikte die Auferstehung des Fleisches aussagen sollen, beherrschten abwechselnd ungebührlich lange das exegetische Terrain. Auch über den Sinn von Koh. 3, 21 können wir nicht mit dem Verf. einverstanden sein, obgleich er auch hier alle Zweifel beseitigt glaubt, und wieder, hierin wenigstens ein getreuer Nachahmer der äußersten Linken im kritischen Heerlager, den vollen Ton der Zuversicht anschlägt. „Wer weiß es, ob der Geist der Kinder Adams aufwärts steigt“? sagt dort Koheleth. Aeltere Exegeten und spätere, die annehmen, daß in Koheleth zwei Stimmen sprechen, haben jene Worte der Stimme beigelegt, welche die Opposition gegen den Weisen des Buches führte; andere, schon Hiero-

nymus und Thomas, betonten das quis seit in dem Sinne, daß die große Schwierigkeit, die Unsterblichkeit des Geistes durch menschliche Fassungskraft zu erreichen und zu begreifen, ausgesprochen sei. Der Verf. meint nun: Da Koheleth ein Erscheinen des Menschen nach seinem Tod vor Gott als dem gerechten Richter glaube, der Hebräer aber im unerlösten Zustande keine selige Vereinigung mit Gott zu erwarten hatte, so sei unter dem Hinaufsteigen des Geistes der Kinder Adams nichts anderes gemeint, als die selige Vereinigung in und mit Gott. Allein gerade diese Erkenntniß war der Zeit, in welcher Verf. Kohelet entstanden sein läßt, versagt bis auf sporadische Lichtstrahlen besserer Erkenntniß, welche jedoch ein seliges Leben in Vereinigung mit Gott in Aussicht geben, ohne im Geringsten über die zeitweiligen Hindernisse desselben, den Sündenstand und die Unerlöstheit der Seele, irgend eine Beleuchtung zu werfen. Letztere Erkenntniß ist in der Erklärung des Verfassers bei 3, 21 vorausgesetzt, ist aber erst Eigenthum des neuen Testamentes. Der Mensch konnte vor Erscheinung des Erlösers nicht zur gewünschten beseligenden Vereinigung mit Gott gelangen: Israel lebte unter diesem Bann, wie alle übrige Welt, aber erst viel später kommt ihm, und auch dann erst ganz bruchstückweise, eine dämmernde Ahnung von demselben. 3, 21 scheint entweder anders erklärt werden zu müssen, oder nicht Salomon anzugehören. Es wechselt hier wohl auch die Stimmung des Predigers, der so Manches, was an der Fortexistenz der Seele nach dem Tode Zweifel erregte, auf einen Augenblick zu vollem Ausdruck bringen wollte, da er ohnehin die Nachtseite am Menschen und dessen Schicksal in ungemilderten Zügen malt. Wenn, wie es S. 117 heißt, die Unsterblichkeitslehre Koheleths so aufzufassen ist, daß sie

Entstehung und Tenor des Buches wesentlich bedingt, den Mittel- und Kernpunkt der ganzen Abhandlung bildet, wenn nur dadurch der Schlüssel zum Verständniß des räthselhaften Buches gewonnen und sogar sichere Schlüsse auf dessen Entstehungszeit gezogen werden können, geht der Verf. in der Zweckbestimmung des Buches zum mindesten ebenso weit, als Vaihinger u. A., nach denen der ganze Zweck des Buches dahin zielen soll, den Unsterblichkeitsglauben des alten Testamentes zu erhärten. Später jedoch, bei der Zweckbestimmung selbst, verwirft er diese Ansicht. S. 118 f. werden in bündiger Weise die Gründe dafür angegeben, warum die diesseitige Vergeltung im alten Testament so sehr in den Vordergrund tritt: wir müssen aber auch hier es als zu scharf gefaßte und anticipirte Vorstellung bezeichnen, wenn gesagt wird, daß das Bewußtsein des selbstverschuldeten Todes, sowie der Gedanke, dem Zerstörer des Todes und somit der Gemeinschaft mit Gott noch ferne zu stehen, zu tief in die Seele der Israeliten eingegraben war, als daß sie sich dieser schmerzlichen Gefühle erwehrt und zu den Hoffnungen jenseitiger Belohnungen emporgeschwungen hätten. Der Bann jenseitiger Unseligkeit lag allerdings objektive auch auf Israel, aber es fühlte und begriff ihn durchaus nicht mit der Bestimmtheit und Klarheit, wie es hier gemeint ist. Das bezeugen die Thora, Propheten, Dichter und Geschichtschreiber. Das Volk reflektirte gar nicht über Todesursachen und Unterwelt, sondern man sah dem Tode als unbesieglicher Naturgewalt oder göttlicher Anordnung mit Resignation entgegen. Nirgends finden sich ältere Stellen, wo die eigentlichen Hindernisse einer seligen Vereinigung mit Gott bestimmter bezeichnet würden, und selbst noch zu Christi Zeit überwog ja die Erwartung diesseitigen Heiles, irdischer Reichsherr-

lichkeit, die reinern Vorstellungen vom Messiasreiche. Deshalb können wir uns auch die Ansicht des Verf. (S. 119), daß die Vergeltung im Jenseits in einer großen Zahl älterer Stellen (S. 120) deutlich gelehrt werde, nicht in ihrem ganzen Umfange aneignen. Die angeführten Stellen bedürfen einer genauen Sichtung und sind, wo sie zweifelhaft werden, nicht nach der neuen und im alten Testament bis zum letzten kanonischen Propheten herab ungewöhnlichen Lehre einer jenseitigen Vergeltung für die Frommen, sondern nach der die Geschichte Israels bis zu ihren letzten Ausläufen beherrschenden diesseitigen Vergeltungstheorie auszulegen. Es wird dabei nicht verkannt, daß es, namentlich in den Proverbien, oft nur der geringsten Nachhilfe bedarf, um die alttestamentliche Vorstellung von der Vergeltung in die entsprechende christliche zu verwandeln.

Wie die noch unentwickelte Eschatologie in Koheleth für die Bestimmung der Entstehungszeit desselben zu verwenden ist, so bedient sich der Verf. zum nämlichen Zweck der Geschichte der messianischen Idee im alten Testament. „Unmöglich konnte die Messiasidee in den allgemeinen Umrissen, wie sie in der Zeit Salomons sich vorfand, — — die großen metaphysischen Fragen lösen, die den Weisen des Volkes sich aufdrängen mußten. — — Nach dem Exil ist die Entstehung unseres Buches undenkbar und unerklärlich. Man kann doch nicht annehmen, daß in der Entwicklung der Offenbarung ein Rückschritt eingetreten ist. Ein solcher wäre aber sicher eingetreten, wenn ein kanonisches Buch nach dem Exil die weit entwickelte Messiashoffnung nicht kennt oder doch nicht verwerthet.“ S. 124 f. Uns scheint auch hier zu viel bewiesen: denn vermittelst dieses Beweises läßt sich das Buch noch weit besser über die Davidisch-Salomo-

nische Zeit, ja wenn man den Buchstaben nach dem Vorgange des Verfassers zu stark premirt, selbst über die Samuelische, sogar über die des sterbenden Patriarchen Jakob zurückschieben. Wir fragen: Waren Salomon als Verfasser des Koheleth die Davidisch-messianischen Psalmen, war ihm Nathans glänzende Verheißung 2 Sam. 7, dieser Kern und Stern der Messiashoffnungen und -Verheißungen, war ihm 1 Sam. 2, 19 und Gen. 49, 10 nicht bekannt? Kannte er endlich seinen eigenen Messiashymnus, Ps. 72 nicht, oder hatte er ihn vergessen, verläugnet oder erst später gedichtet? Aber den Koheleth schrieb er ja nach dem Verf. in seiner spätesten Zeit, in seiner Resipiscenz vom Götzen- und Weibercult, ganz nahe dem Grabe. Hat er aber alle diese theilweise uralten messianischen Stellen gekannt, und selbst den Messias als den Verherrlicher von Volk und Land, als gerechten Richter, Zermalmer der Bedrücker, Schüzer der Bedrängten des Volkes, ewigen Friedensfürsten, den Heiland der Seelen der Armen, deren Blut theuer ist in seinen Augen, vor dem alle heidnischen Könige und Völker anbeten werden, der in Ewigkeit Segen über sein Volk verbreitet (Ps. 72), geweissagt und gepriesen, so wissen wir nach dem Kanon des Verf. mit Salomon als Urheber des Koheleth schlechterdings nichts anzufangen. Er kann das Buch unmöglich geschrieben haben, denn er kannte die glänzende ideale Zukunft des Messiasreiches, die übermenschliche Persönlichkeit des Messias genau, und doch ist nicht der abgeblaßteste Strahl von all diesen Lichtbildern in Koheleth auch mit dem schärfsten Auge zu entdecken. Er konnte der verzweifelnden Gegenwart die goldene Zukunft der messianischen Zeit gegenüberstellen und ihr damit eine ganz andere Trostfülle eröffnen, als durch die müden und trübseligen

Reflexionen über die vanitas vanitatum. So viel folgt hier „mit zwingender Nothwendigkeit“: hat Salomon das Buch geschrieben, so hatte er seine Gründe, von all dem Gesagten in demselben abzusehen und bloß ein Nachtgemälde vom Thun und Dichten der Menschen und ihrem Schicksale zu liefern. Konnte das aber ein geistig so hoch gestellter Träger des messianischen Gedankens, ein königlicher Prophet, dessen Königthum nach seiner bessern Seite sogar ein Vorbild des messianischen war, so wird um so weniger einem spätern Israeliten, und lebte er auch erst in der Zeit, welche die Entwicklung der gesammten Prophetie hinter sich hatte, die Berechtigung von vorn herein abzusprechen sein, ein solches Gemälde ohne Licht zu liefern. Man konnte später, als die Weissagungen der Propheten sich nicht erfüllen wollten, leichtlich der Verzagtheit und dem Kleinglauben verfallen. Es ist aber an dem aufgezeigten Beispiel nicht zu verkennen, daß kritische Entscheidungen, die auf dogmatisirende Tendenzen gebaut werden, eine zweischneidige Waffe sind. Daher haben kritische Normen, welche letzteren entnommen sind, nur sehr bedingten Werth. Eine solche ist S. 126 in den Worten angegeben: „namentlich müssen die fortschreitenden Entwicklungsmomente der Offenbarungsgeschichte gewürdigt werden, wie Eschatologie und Vergeltungslehre, die hinwiederum bedingt sind durch Erweiterung und Vertiefung der messianischen Hoffnung. Es ist also weniger zeitgenössische oder profane Geschichte des jüdischen Volkes, sondern dessen Offenbarungsgeschichte, welche hier den allein richtigen Aufschluß gibt.“ Als unfehlbarer Kanon verwendet gibt sie aber, wie wir gesehen haben, zuweilen so wenig den allein richtigen Aufschluß, daß man sich, um solchen zu erhalten, wieder versucht fühlt, sich eher den realen Mächten,

der zeitgenössischen oder profanen Geschichte des jüdischen Volkes zuzuwenden. — Daß Salomon durchaus das Buch geschrieben haben solle, verargen wir ja dem Verf. in keiner Weise, wohl aber, daß er alles und jedes ohne Gnade auf ihr abhört, drangsalirt und preßt, bis es die gewollten Dienste thut. Warum die Stellen, in denen angeblich in eudämonistischer Weise der Lebensgenuß empfohlen wird, nicht auch aus der Seelenstimmung und Gemüthsverfassung eines Späteren sich erklären lassen, ist nicht abzusehen, aber nach S. 127 können sie nur dann auffallen, wenn Salomon nicht Verfasser ist. Es gab wohl nach der Salomonischen Zeit keine Epicuräer mehr? Wir halten auch die Bemerkung S. 208, daß die Lebendigkeit der messianischen Erwartung nach Salomon, nachdem er seine Eitelkeit der Eitelkeiten verkündet hatte, wesentlich abgeschwächt scheine, für gezwungen und jenem Bestreben, die Beweise zu häufen, entsprungen, wollen aber nicht verschweigen, daß die letzten Abschnitte über Anlage, Zweck und Bedeutung des Buches in der Offenbarungsgeschichte manches Lehrreiche enthalten, obgleich sie kürzer gefaßt sein sollten. Wir bemerken schließlich noch folgende Versehen: S. 7 wird Hugo Grotius in die Mitte des sechzehnten Jahrhund. versetzt; S. 71 ist von Großmanns philos. Sadduc. gesagt, es sei hier festgestellt, daß Sadok ums Jahr 250 v. Chr. gelebt habe, und werde behauptet, daß um dieselbe Zeit das Buch Ecclesiastes geschrieben worden sei, auf der andern Seite ist aber gesagt, daß Großmann die Entstehung Koheleths ins zweite Jahrh. v. Chr. ansetzen zu müssen glaubte.

Was dort ferner angeführt ist, daß Lauth in „Moses der Hebräer", München 1868 unter Anderm aus dem Inhalt von zwei ägyptischen Papyrusurkunden in hieratischer Schrift

mitgetheilt habe, Moses sei Verfasser von 6—7 Schriften gewesen und habe auch an der Spitze eines Söldnerheeres einen Streifzug nach Kanaan unternommen, wobei noch anderer Reisen desselben gedacht werde, — diese überraschenden Dinge beruhen auf Verwechslung von Namen, Personen und Zeiten. Der Mesu Lauths ist nichts weniger als der Moses des Buches Exodus. Dafür, daß die Juden nach dem Exil das Hebräische verlernt hatten, wird als klar und „ganz unzweideutig" Nehem. 8, 8 angeführt, wonach die Juden zur Zeit des Esra zum Verständniß des Pentateuchs einer Uebersetzung des Vorgelesenen ins Aramäische bedurft haben. So verstehen allerdings die Rabbinen mephorasch, von einer Verdeutlichung des Gesetzes in der gewöhnlichen Sprache, so daß die Leviten für die des Hebräischen nicht mehr Kundigen eine erläuternde Uebertragung in der chaldäischen Sprache gegeben hätten. Aber genau genommen ist diese Bedeutung für das Verb nicht zu erweisen, weshalb bloß an paraphrastische Auslegung und Anwendung des Gesetzes zu denken sein wird (Keil, Commentar zu Chronik Esra, Nehemia, S. 552 f., Leipzig 1870). Wenn Hieronymus von Jeremia sagt, daß er sermone quibusdam aliis prophetis videtur esse rusticior, sed sensibus par est, so möchten wir dies nicht so verstehen (S. 160), daß die sprachliche Darstellung den Gefühlen (richtiger Gedanken) desselben entspreche, sondern daß er im Gedankengehalt hinter den andern Propheten nicht zurückstehe.

Himpel.

6.

Zwölf Jahre in Abessinien, oder Geschichte des Königs Theodoros II und der Mission unter seiner Regierung, erzählt von **J. M. Flad.** Basel 1869. 176 S.
Desselben: Kurze Schilderung der Abessinischen Juden. Mit einem Anhang über die heidnischen Kamanten in Abessinien. Basel 1869.

Herr Flad wirkte zwölf Jahre als Missionär in Abessinien und erzählt in erstgenannter Schrift in schlichter Weise, wenn auch nicht ohne Voreingenommenheit, seine Erlebnisse und Erfahrungen, sowie die seiner Missionsgenossen unter dem intelligenten und thatkräftigen, aber durch ein düsteres Verhängniß ins Verderben geführten König Theodoros, dessen Herrschaft über Abessinien die Engländer 1868 durch Erstürmung der Bergfestung Magdala, wo Theodoros sich selbst den Tod gab, ein Ende machten. Die Erzählung ist hie und da durch ein von der Frau H. Flads während dessen Abwesenheit in Europa geführtes Tagebuch aufgenommen und hat von S. 157 an einen Anhang, welcher die Geschichte Abessiniens vom Jahr 7281 nach Erschaffung der Welt (1780 n. Chr.) bis auf die Zeit des Theodoros oder das Jahr 7345 (1854 n. Chr.) enthält, verfaßt von Debtera Saneb, einem abessinischen Gelehrten und Schreiber des Königs und durch Flad aus dem Amharischen übersetzt. Aus dem Elaborat des äthiopischen Historikers erfahren wir über die Geschichte des schönen aber unglücklichen afrikanischen Alpenlandes, daß in demselben seit zwei Menschenaltern die Gouverneure (Ras) der Provinzen die Regierung an sich rissen, sich gegenseitig bekriegten und mordeten, und das Land verwüsteten. Welcher Art diese Ras waren, veran-

schaulicht Saneb an dem Ras Gugsa S. 158 in wenigen Worten: Er stammte aus Jedschu und war in seiner Jugend bei Godschi, einem Rebellen in Jedschu. Derselbe führte oft Kriege mit den Wollo-Galla (Negern an den Grenzbezirken Habeschs). Bei einem dieser Kriege machte er viele Gefangene, welchen er theils die Köpfe zerspalten, theils beide Augen ausstechen ließ. Den Geblendeten gab er einen Galla als Führer und sandte sie in ihr Land. Derjenige, welcher die Köpfe zu spalten hatte, verfehlte einmal einen Kopf, worauf er sofort dasselbe Schicksal erleiden mußte. In zum Theil noch ärgerer Weise geht die Erzählung fort über andere „Ras." Abessinien ist christlich seit dem vierten Jahrhundert: Die Gunst seiner Lage hat ihm mitten unter Heiden und Mohammedanern der Glauben erhalten, aber die vielhundertjährige Abgeschlossenheit von andern höher stehenden Nationen und edlerer christlicher Cultur und Sitte hat das Volk grauenvollem Aberglauben und Sittenlosigkeit überliefert. Es steht unter Bischöfen und einem Patriarchen (Abuna) und in lockerem Verband mit dem koptischen Patriarchate in Aegypten. Zur Zeit des Ras Ali, erzählt unser äthiopischer Gewährsmann, starb der Abuna Kirillos, worauf 17 Jahre lang kein Abuna mehr in Abessinien war. Nach Verfluß dieser Zeit (zu Anfang der fünfziger Jahre unseres Jahrhunderts) wurde von Ube (spr. Ubje) in allen Provinzen Abessiniens Geld gesammelt, und als die erforderliche Summe beieinander war, sandte er eine Gesandtschaft an den koptischen Stuhl in Aegypten, welcher nach einem Jahr mit dem Abuna Salama (der noch unter König Theodoros seine Würde bekleidete) zurückkehrte. Von welcher Art theologische Streitfragen dort sind und mit welchen Mitteln hiebei eingewirkt wird, zeigt folgender Fall.

Nachdem Abuna Salama mehrere Jahre in Abessinien gewesen war, brach ein theologischer Streit zwischen ihm und der Priesterschaft aus. Denjenigen, welche drei Geburten Christi lehrten, befahl er zu lehren: „Der Sohn des Vaters und der Sohn der Maria wird in einem verehrt.“ Hierauf vereinigten sich die Priester in Asosa mit denen in Schoa und gaben Ras Ali und seiner in Gondar residirenden Mutter eine große Summe Geldes, damit sie den Abuna Salama (den vom koptischen Patriarchat in Alexandrien theuer erstandenen Metropoliten) vertreiben sollten. Die Gegner des Abuna griffen selbst zu den Waffen, verjagten ihn, plünderten seine Anhänger aus, zerstörten viele seiner Gebäulichkeiten und raubten Alles, was sich in seinem Wohnhaus vorfand. Der Abuna floh zu Ube (der durch den freundlichen Verkehr, welchen mit ihm der Naturforscher Schimper vor ein paar Jahrzehnten anknüpfen konnte, vortheilhaft bekannt geworden ist), nach Tigre, im Nordosten Abessiniens gegen das rothe Meer hin. Nachdem er mehrere Jahre dort zugebracht hatte, stand Theodoros auf, der ihn nach Gondar (im amharischen Mittellande), in seine Hauptstadt zurückbrachte und durch seinen Herold ausrufen ließ: „Wer nicht so lehrt in Bezug auf die Person Christi, wie mein Vater Abuna Salama, der soll mit der großen Peitsche gepeitscht werden.“ In Folge des feinen Winkes trat die größte Anzahl auf Seite des Metropoliten über; nur in Schoa, der südöstlichen Provinz des Landes, stellten sich die Priester hartnäckig; der König nahm jedoch wenig Notiz davon, denn als er nach Schoa kam, ließ er die Widerspenstigen so lange peitschen, bis sie das Dogma des Abuna annahmen. Während der darauffolgenden, vier Jahre dauernden Abwesenheit des Königs von der Provinz

Schoa trieben wieder viele Priester ihre Lieblingsstreitigkeiten und lehrten die drei Geburten, wofür sie der König fangen und ihnen beide Hände abhauen ließ (eine in Abessinien gewöhnliche Strafart), woran ein großer Theil starb. Abuna Salama sagte von diesen: „Diejenigen, welche von den Irrgläubigen gestorben sind, haben ihr Leben umsonst verloren." Von der eingebornen Geistlichkeit bekennt der Lobredner des Theodoros, Debtera Saneb, daß sie sich nicht um die Wahrheit stritt, sondern um die Lüge. „Ihre Beschäftigung bestand in Saufen, Fressen, Unzuchttreiben und Zanken. Sie suchten bei allem der Welt Ehre, Pracht und Ansehen. Ihre religiösen Tänze (sic) und Uebungen verrichteten sie bloß, um von den Leuten gesehen und gerühmt zu werden, sowie um sich Geld zu verdienen.

Bei Tag beschäftigten sie sich mit geistlichen Dingen und des Nachts übten sie alle Schlechtigkeiten. Sie waren wie die, von denen Christus spricht: Ihr ladet den Menschen schwere Bürden auf, aber ihr wollet sie mit keinem Finger berühren. Ihr sagt, man solle nicht stehlen, aber ihr seid die größten Diebe. Als Gott diese Verdorbenheit der abessinischen Geistlichkeit [1]) sah, erweckte er den König Theodoros, welcher die Hurerei verabscheut und bestraft, Geiz, Diebstahl und Lüge haßt und Gott fürchtet und liebt. Er gibt Almosen, liebt die Fremden, nimmt sich der Leidenden an und lebt mit seiner Frau in kirchlicher Ehe getraut und genießt

1) Der äthiopische Clerus besitzt auch das Asylrecht in einzelnen Stätten. Der Archipresbyter Alaka Gebra Heiwat der neuen fürstlichen Salasye-Kirche hat einen seiner Diener im letzten Jahr im eigenen Hause erschossen. Da er aber nach Axum, der alten äthiopischen Reichshauptstadt geflüchtet ist, die ein unverletzliches Asylrecht besitzt, so muß er straflos bleiben. v. Malzan im unten angef. Bericht.

mit ihr das h. Abendmahl." Der Vater des Theodoros, an dessen Sturz Großbritannien mehrere Millionen Pfund zu setzen hatte, war Hailu, Dedschadsch (Militärgouverneur) der Provinz Onara. Er wurde im Kloster der Freistadt Tscharkar erzogen und entkam mit Noth bei einem Einbruch der Galla, welche 48 seiner Mitschüler verschnitten. Später während der Kämpfe der Theilfürsten Abessiniens führte Kasai (der alte Name des Theodoros, von Mutterseite Sprößlings des alten Kaiserhauses) ein abenteuerndes Freibeuterleben, wie David, bevor er in Hebron residirte, trat mit Gleichgesinnten in den Dienst des einen und andern Ras, zeichnete sich durch große Tapferkeit aus und mit den des Nachts, als man in seinem Lager einen Löwen brüllen hörte, gesprochenen Worten: Gibt es auch einen Feind, der mich, den Knecht Christi in meinem Lager schlägt? „fieng er auch an, prophetisch zu reden," bemerkt sein Panegyriker Saneb. Daß Kasai mit gefangenen Feinden nach Landessitte verfuhr, begreift sich. Doch trieb er es in der That damals nicht zu arg. Man brachte einmal 50 gefangene Agnes zu ihm. Kasai sprach zu ihnen: Was soll ich euch thun, da euch Gott zu mir geführt hat? Ohne Jedem von euch ein Ohr abzuschneiden, kann ich euch nicht gehen lassen. Einer der Gefangenen, der sah, wie seine Mitbrüder durchs Schwert des Verbündeten Kasai's fielen, sagte: Schneide uns lieber beide Ohren ab, als daß du uns tödtest. Kasai willfahrte der Bitte buchstäblich und nahm ihnen beide Ohren. Endlich schwang er sich zum Dedschadsch auf und nachdem er auch den mächtigen Ubie von Tigre überwältigt hatte, wurde er am 5. Februar 1855 in der Marjamkirche zu Debr Eskin von Abuna Salama zum Negusa Negest (König der Könige)

Theodoros auf das abessinische Gesetzbuch [1]) gesalbt und gekrönt, 76 Jahre nachdem unter König Tekla Georgis sich das Reich Habesch aufgelöst hatte.

Nachdem er die Galla-Häuptlinge unterworfen hatte, eroberte er auch noch Schoa. Aber nur kurze Zeit blieb er Herr des ganzen Landes. Schoa fiel alsbald wieder von ihm ab und bald darauf mit Hilfe englischer Zettelungen auch Tigre, und zur Stunde treiben im weiten Gebiet des Habeschreiches wieder die alten Gegner Theodors ihr Unwesen. Schenken wir nun den Aussagen H. Flads und seiner Schicksalsgenossen unbedingten Glauben, so war Theodoros ein Blutmensch, ein Scheusal von Grausamkeit und Wollust, und die gottesfürchtigen Briten haben ein Werk des Herrn der Heerschaaren vollführt, als sie im Frühjahr 1868 mit unsäglichen Schwierigkeiten von der Küste des rothen Meeres aus die Alpenlandschaften Habeschs erstiegen und das mühsam zusammengeleimte Reich des Negusch stürzten. Es ist nicht zu läugnen, daß der kluge und energische Theodoros sich vom Machtschwindel berücken ließ und seinem zu Sinnlichkeit, Grausamkeit und Argwohn neigenden afrikanischen Naturell um so weniger Zügel anlegte, je größer die Schwierigkeiten des Regimentes, durchaus nicht ohne Zuthun englischer Residenten und Missionäre, sowie französischer Zwischenträger wurden. Theodoros, nach abessinischem Maßstab und für abessinische Verhältnisse jedenfalls ein sehr begabter Herrscher, hätte von uneigennüzigen, hu-

---

1) Das Gesetzbuch der Abessinier, Fitana Negest, ist nach ihrer Tradition zur Zeit Kaisers Konstantin d. Gr. vom Himmel gefallen, und soll zwischen 1434—1468 zur Zeit des Königs Sera Jakob von einem Tigreaner ins Aethiopische übersetzt worden sein. Es ist eine (irdische) Bearbeitung des Justinian. Coder.

manen europäischen Rathgebern unterstützt, segensreich für die armen Christen Abessiniens regieren können, welche nach allen vorurtheilslosen Berichten in hohem Grade gutmüthig und bildungsfähig sind, und da bei ihnen nicht wie bei den Mohammedanern religiöse Vorurtheile einer vernünftigen und rücksichtsvollen Einwirkung der Europäer entgegenstehen, einen dankbaren Boden für civilisatorische Bearbeitung bieten [1]). Einer der competentesten Beurtheiler morgenländischer Zustände der Gegenwart, Freih. von Maltzan, schreibt im Dez. vor. Jahrs aus Massauva am rothen Meer: Obwohl Theodoros niemals ganz entsündigt werden dürfte, so wird man doch Vieles zu seiner Entschuldigung anführen können. So scheint man in Europa gar nicht zu wissen, was für ein trauriges Subjekt jener sog. englische Consul war, welcher den Negusch durch sein provocirendes Wesen, durch sein unanständiges, von permanenter Betrunkenheit zeugendes Benehmen fast zu jener Gewaltthat (Gefangennehmung und Mißhandlung von Engländern und deutschen Missionären) nöthigte, welche die Katastrophe heraufbeschwor. Der englische Feldzug hatte nur ein gutes Ergebniß, das nämlich, daß er Abessinien von dem europäischen Lumpengesindel eine Zeit lang befreite. In jeder andern Beziehung hat der englische Feldzug in Abessinien nur Unheil erzeugt und ein politisches Chaos geschaffen, aus dem sich erst jetzt allmälig einzelne lichtere Gruppen auszusondern und zu entwickeln beginnen. In dem weiten Gebiete, welches zur Glanzzeit Theodors das Reich dieses Kaisers war oder auch nur hieß (denn einzelne Landschaften blieben stets blos nominell unterworfen), können wir jetzt vier faktisch selbständige

1) Nur Schoa hat französische Missionäre, Tigre protestantische, darunter eine schwedische Station.

größere Ländergruppen unterscheiden u. s. w. (v. Maltzan, aus dessen geistvoller Feder die bekannten Reisewerke über Arabien, die nordafrikanischen Küstenländer, Sardinien stammen, in der Beil. zur A. A. Z. v. 22. Jan. d. J.).

Interessanter als der Reisebericht H. Flads und das mit ihm verwobene fromme, mit Bibelsprüchen gespickte Tagebuch seiner Gemahlin aus Abessinien, dessen Anhang von Debtera Saneb wir daher im Obigen so gut wie ausschließlich berücksichtigt haben, ist seine Schilderung der abessinischen Judenschaft, deren so gut wie unbekannte Sitten und religiöse Bräuche wir daher dem Leser noch vorzuführen gedenken. Flad hat selbst mehrere Jahre unter den Falascha's, wie die abessinischen Juden heißen, gelebt. Das Wort bedeutet Ausgewanderte, und ist desselben Stammes mit: Philistern, denn auch die Philister an der südwestlichen Küste Palästina's sind Ausgewanderte aus Caphtor nach der h. Schrift, das man früher für Creta erklärte, jetzt aber von dem nordöstlichen Küstenland Aegyptens verstehen will. Die Falascha's besitzen sämmtliche Bücher des Alten Testaments; dazu noch die von ihnen gleich hoch gestellten deuterokanonischen Bücher und einige Apokryphen. Zur Zeit als Aethiopien durch Frumentius bekehrt wurde, waren nach Angabe einheimischer Quellen die eine Hälfte der Bewohner Abessiniens Juden, „welche den Orit hielten," die andere bestand aus Schlangenanbetern. Orit ist das aramäische Oraita, worunter der Pentateuch, Josua, Richter mit Ruth und Buch Samuel, aber auch wieder sämmtliche Bücher des a. T. begriffen werden. Gewiß ist aber, daß die jüdischen Einwanderer nur die ältern Bücher nach Abessinien mitgebracht und die übrigen erst in äthiopischer Uebersetzung durch die Christen erhalten haben. Die früheste Einwanderung er-

folgte schon zur Zeit des babylonischen, vielleicht schon des assyrischen Exils. Denn beim Hereinbrechen der Assyrer im 8. Jahrh., wie später der Babylonier flüchtete ein Theil der nördlichen Bewohner, sodann der Judäer nach Aegypten, und nach Jerem. 44, 1 waren sie bereits im zweiten Jahrzehnt des 6. Jahrhunderts in Oberägypten eingebürgert. Von hier drangen sie bald weiter den Nil hinauf und wählten sich Wohnsitze in den fruchtbaren Westgegenden Abessiniens, der heutigen Provinz Onara. Die Falascha's kennen und feiern weder das Purimfest, das spätestens gegen die Mitte des fünften Jahrh. entstanden ist, noch die in der Seleucidenzeit aufgekommene Tempelweihe (*ἐγκαίνια*) und gebrauchen auch die beim Gebet anzulegenden Tefillim (*φυλακτήρια* Matth. 23, 5) nicht, woraus auch Delitzsch schließt, daß die früheste Einwanderung vor der persischen Zeit, genau wäre aber nur zu sagen: vor den letzten Zeiten des Xerxes († 464) erfolgte.

Die Juden in Habesch haben zahlreiche Mönchsklöster in Nachahmung des in Aegypten in alter Zeit bekanntlich sehr hoch gestellten christlichen Mönchslebens. Der Begründer des jüdisch-äthiopischen Mönchthums, das über dem gewöhnlichen Priesterthum steht, Aba Zebra, lebte im vierten Jahrhundert und unterwarf die zuvor berauscht gemachten Novizen der Entmannung.

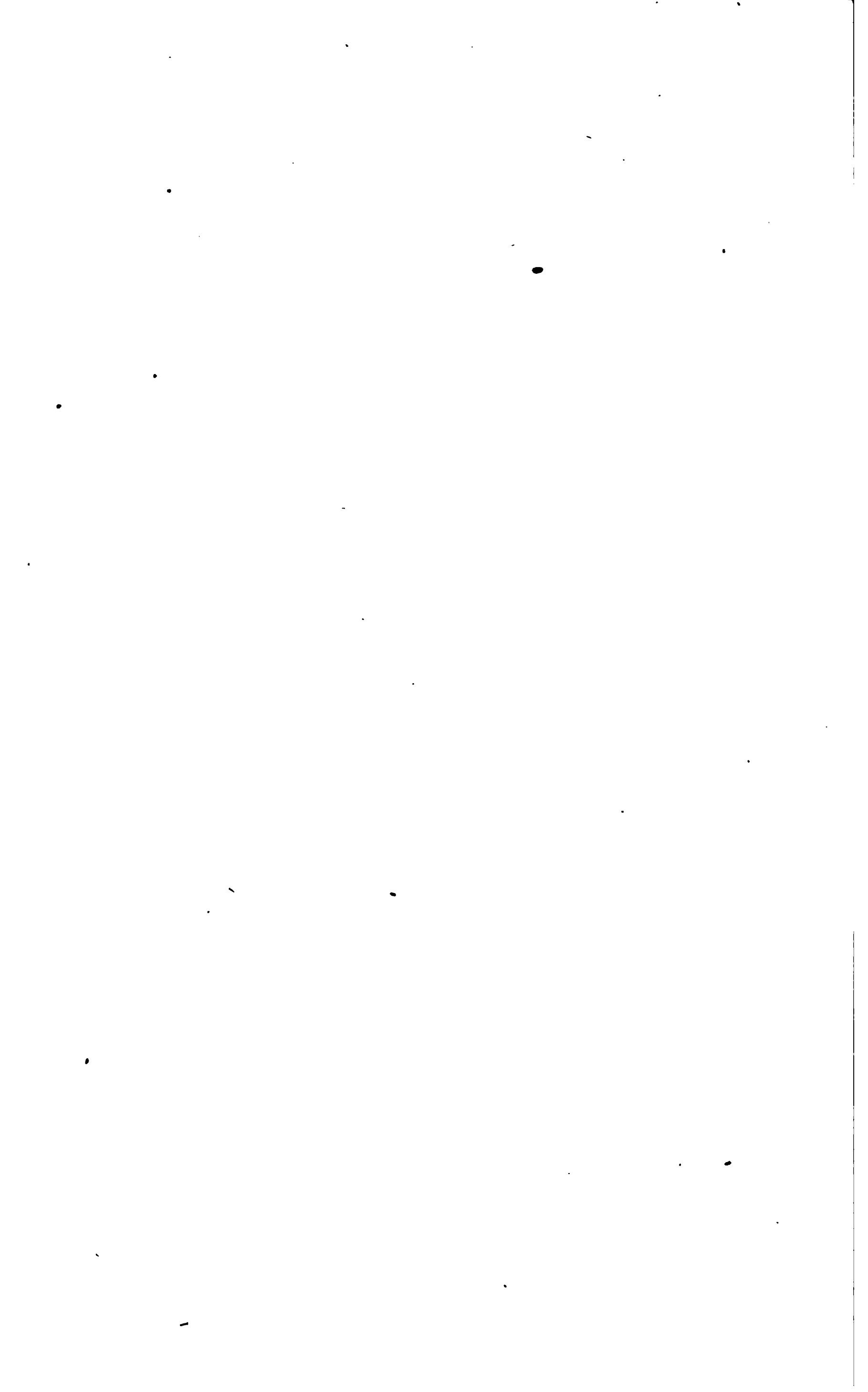
Die Falascha's haben noch den Thieropferdienst, den übrigens die abessinischen Christen von ihnen entlehnt haben. Sie rechtfertigen das blutige Opfer durch die Behauptung, daß nach Zerstörung des Tempels in Jerusalem überall wieder geopfert werden dürfe, wie lange vor Erbauung desselben von dem aus Aegypten gezogenen Volk in der Wüste geopfert wurde. Sie bringen auch, wohl eine weitere Ent-

lehnung von den Christen, blutige Todtenopfer (Tazkar s. v. a. Erinnerungsopfer), am 3. und 7. Tage nach dem Abscheiden, sowie am ersten Jahrestag. Sie verehren die Sanbat, die Göttin des Sabbats, mit blutigen und unblutigen Opfern. Der Sabbat wurde schon von den Palästinensern in späterer Zeit als Königin und Braut (calla, wie auch die Thora hieß) personificirt, und von den äthiopischen Juden zur Göttin erhoben. Nach einem Buch, Tensasa Sanbat, dienen der Göttin Myriaden von Engeln und sie besitzt große Gewalt in allen Reichen. Wir fürchten — damit entschuldigt die dortige Judenschaft ihre abgöttische Verehrung — daß, sobald wir aufhören der Sanbat zu dienen, sie uns ihren Segen entzöge, denn sie ist Herrin über Sonnenschein und Regen und alles leibliche Gedeihen; an sie wenden sich Kranke und Unfruchtbare und alle, die sich in Noth befinden und bringen ihr Gelübde.

Bei vielen geschlechtlichen Ausschweifungen halten sie an der Monogamie fest und schreiten selten zur Ehescheidung. Begeht der Mann eheliche Untreue, so kann das Weib auf Scheidung antragen. Eine Jungfrau, die gesündigt hat, wird vor die Priester oder Mönche geführt. Ist sie überwiesen, so wird in Gegenwart versammelter Gemeinde ein großes Feuer angezündet, zu dem die Sünderin 8 Tage lang täglich Holz selbst herbeizuschaffen hatte. Sie hat dann mit leichter Bedeckung von Brust und Hüften ins hochlodernde Feuer zu springen, wird aber möglichst rasch wieder herausgezogen. Nach Heilung ihrer Brandwunden bringt sie eine Ziege als Sündopfer, und nachdem sie sich sodann gewaschen hat und vom Priester mit Weihwasser besprengt worden ist, wird sie wieder in die Gemeinde aufgenommen. Ein Zweig der Falascha's sind die viel tiefer stehenden Ka-

manten, die sich zum mosaischen Gesetz bekennen und opfern, und auch das Hahnenopfer des Versöhnungstages darbringen. Die Falascha's schließen sich aufs strengste von den Christen ab. Betritt ein Christ den Hof eines Hauses, oder setzt er sich auf einen Stein desselben nieder, so wird der ganze Platz sorgfältigst gereinigt. Dagegen weigern sich die Kamanten nicht, von den Christen Speise anzunehmen: nur Fleisch von Thieren, welche am Sabbat geschlachtet sind, und Brot, wozu das Getreide am Sabbat gemahlen wurde, ist ihnen untersagt.

Himpel.



Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. Zukrigl, D. v. Aberle, D. Himpel
und D. Kober,
Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Dreiundfünfzigster Jahrgang.

Zweites Quartalheft.

Tübingen, 1871.
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Druck von H. Laupp in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Die altchristliche Latinität und die profane Philologie der Gegenwart.

Von Rector Dr. **Allgayer.**

Vierter Artikel.

Es ist schon in unserem dritten Artikel darauf hingewiesen worden, daß für Sündhaftigkeit neben peccandi consuetudo auch *peccandi usus* gesagt werden kann. Jetzt erhärten wir dieß auch aus dem Kirchenvater Greg. M. in Iob. VII, 37: ad hoc quoque *peccandi usu* perducitur ut.... Annageln. Wenn das Handwtrb. von G. für unser: etwas an etwas annageln nur *clavis figere aliquid in aliqua re* bietet, so läßt sich dafür eben so gut oder noch besser das Compositum *configere* gebrauchen: *redemptor* noster *configi clavis in crucis patibulo non dedignatur*, Greg. in Iob, VI, 1. Ostiaria und ancilla ostiaria = Pförtnerin, Thierhüterin haben wir dem deutsch-lateinischen Wörterbuche bereits (Theolog. Quartalschrift 1869 S. 335) aus der Vulgata, aus Ambros. und Hieronymus vindicirt und fügen nunmehr bei, daß *ancilla ostiaria* auch bei Greg. Homil. in evang. II., 30, 8 gefunden wird. Ebenso wurde a. a. O. *caligae clavatae*

...naei
... dritten Artikel
... hinzuzufügen, daß weitere
. Greg. gefunden werden: *secundum*
...*eni libros vivens,* in Job XXXV. 48 und:
...uor sancti evangelii libros, Homil. in Ezech. II,
.../. Vergl. auch desselben Reg. Pastoral. II, c. 11 und
epp. I, 25 g. E. und epp. III, 10. Ebenso werden als
kanonische Schriften des neuen Testamentes bei Leo M.
Append. ad Opp. T. 3 p. 429 angeführt: *evangeliorum
libri quatuor, actus apostolorum* u. s. w. Hirtentasche.
Dafür bietet G. * *pera pastoralis.* Der Asterisk ist zu
tilgen: *David cum pera pastorali venit ad proelium,*
Greg. in Job XVIII, 24 und Vulg. I Regg. 17, 40.
Kreuzigung. Für das zwar späte aber vortrefflich gebildete *crucifixio* Christi haben wir jetzt auch Greg. epp. II,
52 anzuführen. Kreuzigung heißt bei G. unter anderm
auch ganz richtig crux, daher der Tag der Kreuzigung

Leo M. Serm. 67, 1 ganz treffend durch
risti, *Domini* bezeichnet wird. Mäuse-
ft aufgenommen, von G. dagegen übergan-
für *fimus murinus* und belegt es mit
n. und giebt *stercus murinum* ohne
ber *murium stercora* im Append.
pag. 895, edit. Migne. Für
Verehrer von Bildern finden
ke. Von Greg. epp. IX, 105
rch *imaginum adoratores*
r Bilderdienst statt
tike Ausprägung ent-
Bilderdienste
aliquem ab imaginum
wenn man an adoratus als spät-
von G. nachzutragendem *ἅπαξ λεγόμενον*
nehmen will, so darf man dafür nur *adoratio* substituiren, um einen ganz guten Ausdruck zu gewinnen. Opferfleisch. Ueber *caro immolaticia* vergleiche man die in unserem zweiten Aufsatz aus Augustin beigebrachten Zeugnisse, zu welchen wir nunmehr auch Greg. Dialog. III, 27 hinzufügen. Aehrenkorn wird bei G. vermißt. Wie es lateinisch wiederzugeben sei, lehrt Greg. in Job VI, 5: Quaedam *spicarum grana* sunt verba prophetarum. Wund- oder Nagelmale des Herrn. Den in unserm ersten und zweiten Aufsatz aus Hieron. und August. angeführten *vestigia clavorum, vestigia vulnerum* kann noch eine weitere Bezeichnung angereiht werden: Thomas vulnerum (Christi) *cicatrices* tetigit bei Greg. Homil. in evang. II, 29, 1. Gesicht. Für die Phrase: das Gesicht wieder bekommen, werden von G. mehrere latei-

= benagelte Schuhe als eine zwar späte, aber durch ihre Kürze empfohlene, Redeweise Augustins angegeben. Doch kommt dieselbe bei dem genannten Vater nicht allein vor, sondern ist nach ihm auch von Greg. Dial. I, 4 gebraucht. Abend- Morgenstern. Wird bei diesen Wörtern nicht an die einzelnen Sternbilder gedacht, welche lateinisch *vesper, stella Veneris, stella Lucifer, Lucifer* heißen, sondern soll dadurch der ganze Complex der am Morgen- oder Abendhimmel überhaupt erglänzenden Sterne bezeichnet werden, so wären für diesen Fall *astra matutina, astra vespertina* selbstverständlich allein richtig. S. darüber Vulg. Job 38, 7 und Greg. in Job lib. XXVIII. §. 34. Evangelium. Daß für eines unserer vier Evangelien unter anderem auch ganz gut *liber evangelii* z. B. *Matthaei* gesagt werden könne, ist bereits in unserem dritten Artikel nachgewiesen; wir erlauben uns hinzuzufügen, daß weitere Belege dafür auch bei Greg. gefunden werden: *secundum quatuor evangelii libros vivens,* in Job XXXV. 48 und: *per quatuor sancti evangelii libros,* Homil. in Ezech. II, 5, 7. Vergl. auch desselben Reg. Pastoral. II, c. 11 und epp. I, 25 g. E. und epp. III, 10. Ebenso werden als kanonische Schriften des neuen Testamentes bei Leo M. Append. ad Opp. T. 3 p. 429 angeführt: *evangeliorum libri quatuor, actus apostolorum* u. s. w. Hirtentasche. Dafür bietet G. * *pera pastoralis.* Der Asterisk ist zu tilgen: *David cum pera pastorali venit ad proelium,* Greg. in Job XVIII, 24 und Vulg. I Regg. 17, 40. Kreuzigung. Für das zwar späte aber vortrefflich gebildete *crucifixio* Christi haben wir jetzt auch Greg. epp. II, 52 anzuführen. Kreuzigung heißt bei G. unter anderm auch ganz richtig crux, daher der Tag der Kreuzigung

Christi von Leo M. Serm. 67, 1 ganz treffend durch *dies crucis Christi*, *Domini* bezeichnet wird. Mäusekoth ist von Kraft aufgenommen, von G. dagegen übergangen. Jener bietet dafür *fimus murinus* und belegt es mit der Auctorität von Plin. und giebt *stercus murinum* ohne Auctorität; es findet sich aber *murium stercora* im Append. ad. opp. Leonis M. T. 3, pag. 895, edit. Migne. Für Bilderdiener = abgöttische Verehrer von Bildern finden sich bei G. zwei moderne Ausdrücke. Von Greg. epp. IX, 105 werden dieselben einfach und gut durch *imaginum adoratores* bezeichnet, wie sich von ihm auch für Bilderdienst statt der modernen Phrase von G. eine antike Ausprägung entnehmen läßt, denn Jemanden am Bilderdienste hindern heißt bei ihm a. a. O. *aliquem ab imaginum adoratu prohibere.* Wenn man an adoratus als spätlateinischem und von G. nachzutragendem *ἅπαξ λεγόμενον* Anstoß nehmen will, so darf man dafür nur *adoratio* substituiren, um einen ganz guten Ausdruck zu gewinnen. Opferfleisch. Ueber *caro immolaticia* vergleiche man die in unserem zweiten Aufsatz aus Augustin beigebrachten Zeugnisse, zu welchen wir nunmehr auch Greg. Dialog. III, 27 hinzufügen. Aehrenkorn wird bei G. vermißt. Wie es lateinisch wiederzugeben sei, lehrt Greg. in Job VI, 5: Quaedam *spicarum grana* sunt verba prophetarum. Wund- oder Nagelmale des Herrn. Den in unserm ersten und zweiten Aufsatz aus Hieron. und August. angeführten *vestigia clavorum, vestigia vulnerum* kann noch eine weitere Bezeichnung angereiht werden: Thomas vulnerum (Christi) *cicatrices* tetigit bei Greg. Homil. in evang. II, 29, 1. Gesicht. Für die Phrase: das Gesicht wieder bekommen, werden von G. mehrere latei-

größere Ländergruppen unterscheiden u. s. w. (v. Maltzan, aus dessen geistvoller Feder die bekannten Reisewerke über Arabien, die nordafrikanischen Küstenländer, Sardinien stammen, in der Beil. zur A. A. Z. v. 22. Jan. d. J.).

Interessanter als der Reisebericht H. Flads und das mit ihm verwobene fromme, mit Bibelsprüchen gespickte Tagebuch seiner Gemahlin aus Abessinien, dessen Anhang von Debtera Saneb wir daher im Obigen so gut wie ausschließlich berücksichtigt haben, ist seine Schilderung der abessinischen Judenschaft, deren so gut wie unbekannte Sitten und religiöse Bräuche wir daher dem Leser noch vorzuführen gedenken. Flad hat selbst mehrere Jahre unter den Falascha's, wie die abessinischen Juden heißen, gelebt. Das Wort bedeutet Ausgewanderte, und ist desselben Stammes mit: Philistern, denn auch die Philister an der südwestlichen Küste Palästina's sind Ausgewanderte aus Caphtor nach der h. Schrift, das man früher für Creta erklärte, jetzt aber von dem nordöstlichen Küstenland Aegyptens verstehen will. Die Falascha's besitzen sämmtliche Bücher des Alten Testaments; dazu noch die von ihnen gleich hoch gestellten deuterokanonischen Bücher und einige Apokryphen. Zur Zeit als Aethiopien durch Frumentius bekehrt wurde, waren nach Angabe einheimischer Quellen die eine Hälfte der Bewohner Abessiniens Juden, „welche den Orit hielten,“ die andere bestand aus Schlangenanbetern. Orit ist das aramäische Oraita, worunter der Pentateuch, Josua, Richter mit Ruth und Buch Samuel, aber auch wieder sämmtliche Bücher des a. T. begriffen werden. Gewiß ist aber, daß die jüdischen Einwanderer nur die ältern Bücher nach Abessinien mitgebracht und die übrigen erst in äthiopischer Uebersetzung durch die Christen erhalten haben. Die früheste Einwanderung er-

folgte schon zur Zeit des babylonischen, vielleicht schon des assyrischen Exils. Denn beim Hereinbrechen der Assyrer im 8. Jahrh., wie später der Babylonier flüchtete ein Theil der nördlichen Bewohner, sodann der Judäer nach Aegypten, und nach Jerem. 44, 1 waren sie bereits im zweiten Jahrzehnt des 6. Jahrhunderts in Oberägypten eingebürgert. Von hier drangen sie bald weiter den Nil hinauf und wählten sich Wohnsitze in den fruchtbaren Westgegenden Abessiniens, der heutigen Provinz Onara. Die Falascha's kennen und feiern weder das Purimfest, das spätestens gegen die Mitte des fünften Jahrh. entstanden ist, noch die in der Seleucidenzeit aufgekommene Tempelweihe (ἐγκαίνια) und gebrauchen auch die beim Gebet anzulegenden Tefillim (φυλακτήρια Matth. 23, 5) nicht, woraus auch Delitzsch schließt, daß die früheste Einwanderung vor der persischen Zeit, genau wäre aber nur zu sagen: vor den letzten Zeiten des Xerxes († 464) erfolgte.

Die Juden in Habesch haben zahlreiche Mönchsklöster in Nachahmung des in Aegypten in alter Zeit bekanntlich sehr hoch gestellten christlichen Mönchslebens. Der Begründer des jüdisch-äthiopischen Mönchthums, das über dem gewöhnlichen Priesterthum steht, Aba Zebra, lebte im vierten Jahrhundert und unterwarf die zuvor berauscht gemachten Novizen der Entmannung.

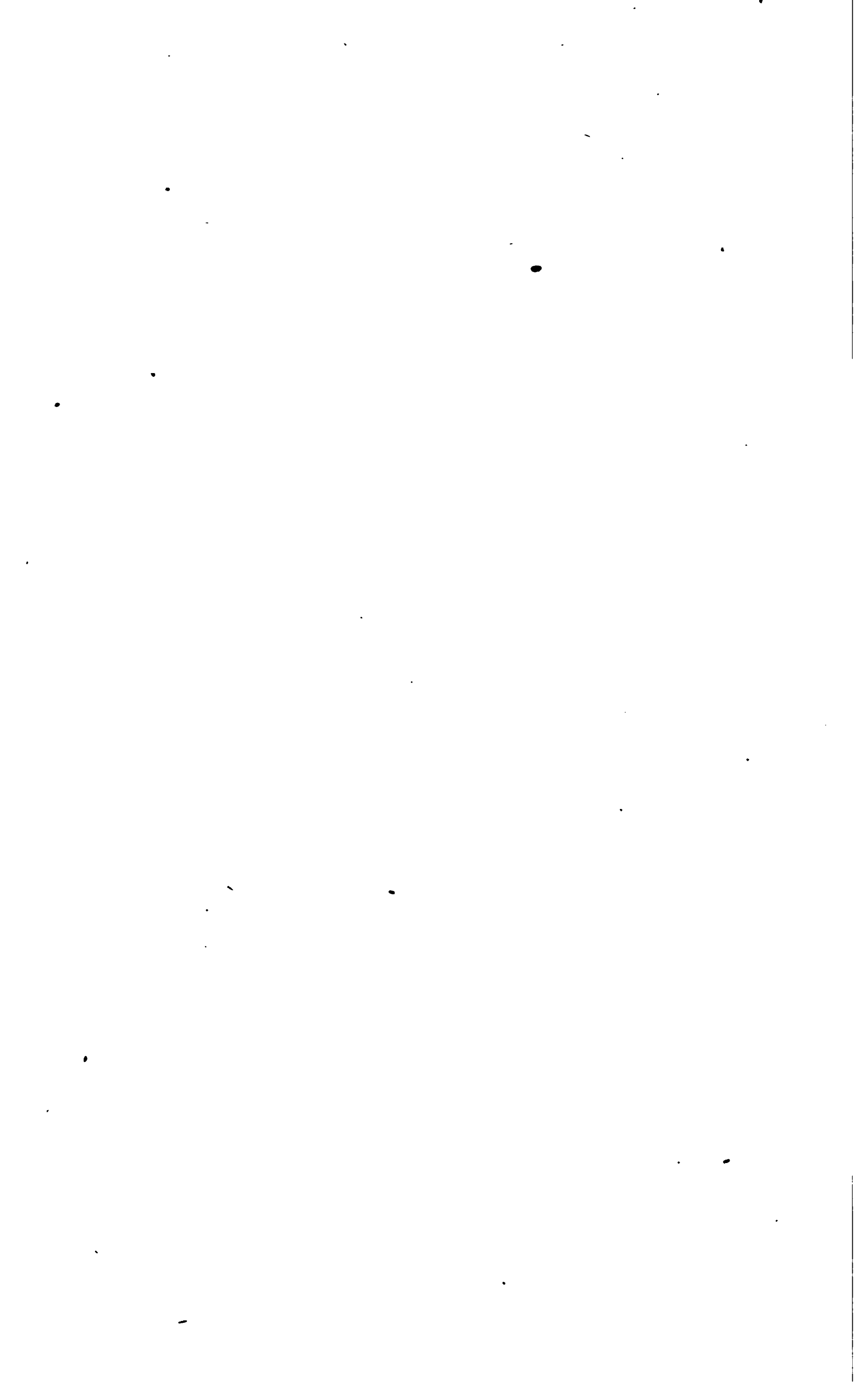
Die Falascha's haben noch den Thieropferdienst, den übrigens die abessinischen Christen von ihnen entlehnt haben. Sie rechtfertigen das blutige Opfer durch die Behauptung, daß nach Zerstörung des Tempels in Jerusalem überall wieder geopfert werden dürfe, wie lange vor Erbauung desselben von dem aus Aegypten gezogenen Volk in der Wüste geopfert wurde. Sie bringen auch, wohl eine weitere Ent-

lehnung von den Christen, blutige Todtenopfer (Tazkar s. v. a. Erinnerungsopfer), am 3. und 7. Tage nach dem Abscheiden, sowie am ersten Jahrestag. Sie verehren die Sanbat, die Göttin des Sabbats, mit blutigen und unblutigen Opfern. Der Sabbat wurde schon von den Palästinensern in späterer Zeit als Königin und Braut (calla, wie auch die Thora hieß) personificirt, und von den äthiopischen Juden zur Göttin erhoben. Nach einem Buch, Tensasa Sanbat, dienen der Göttin Myriaden von Engeln und sie besitzt große Gewalt in allen Reichen. Wir fürchten — damit entschuldigt die dortige Judenschaft ihre abgöttische Verehrung — daß, sobald wir aufhören der Sanbat zu dienen, sie uns ihren Segen entzöge, denn sie ist Herrin über Sonnenschein und Regen und alles leibliche Gedeihen; an sie wenden sich Kranke und Unfruchtbare und alle, die sich in Noth befinden und bringen ihr Gelübde.

Bei vielen geschlechtlichen Ausschweifungen halten sie an der Monogamie fest und schreiten selten zur Ehescheidung. Begeht der Mann eheliche Untreue, so kann das Weib auf Scheidung antragen. Eine Jungfrau, die gesündigt hat, wird vor die Priester oder Mönche geführt. Ist sie überwiesen, so wird in Gegenwart versammelter Gemeinde ein großes Feuer angezündet, zu dem die Sünderin 8 Tage lang täglich Holz selbst herbeizuschaffen hatte. Sie hat dann mit leichter Bedeckung von Brust und Hüften ins hochlodernde Feuer zu springen, wird aber möglichst rasch wieder herausgezogen. Nach Heilung ihrer Brandwunden bringt sie eine Ziege als Sündopfer, und nachdem sie sich sodann gewaschen hat und vom Priester mit Weihwasser besprengt worden ist, wird sie wieder in die Gemeinde aufgenommen. Ein Zweig der Falascha's sind die viel tiefer stehenden Ka-

manten, die sich zum mosaischen Gesetz bekennen und opfern, und auch das Hahnenopfer des Versöhnungstages darbringen. Die Falascha's schließen sich aufs strengste von den Christen ab. Betritt ein Christ den Hof eines Hauses, oder setzt er sich auf einen Stein desselben nieder, so wird der ganze Platz sorgfältigst gereinigt. Dagegen weigern sich die Kamanten nicht, von den Christen Speise anzunehmen: nur Fleisch von Thieren, welche am Sabbat geschlachtet sind, und Brot, wozu das Getreide am Sabbat gemahlen wurde, ist ihnen untersagt.

Himpel.



Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. Jukrigl, D. v. Aberle, D. Himpel
und D. Kober,
Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Dreiundfünfzigster Jahrgang.

Zweites Quartalheft.

Tübingen, 1871.
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Druck von H. Laupp in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.
Die altchristliche Latinität und die profane Philologie der Gegenwart.

Von Rector Dr. Allgayer.

Vierter Artikel.

Es ist schon in unserem dritten Artikel darauf hingewiesen worden, daß für Sündhaftigkeit neben peccandi consuetudo auch *peccandi usus* gesagt werden kann. Jetzt erhärten wir dieß auch aus dem Kirchenvater Greg. M. in Iob. VII, 37: ad hoc quoque *peccandi usu* perducitur ut.... Annageln. Wenn das Handwtrb. von G. für unser: etwas an etwas annageln nur *clavis figere aliquid in aliqua re* bietet, so läßt sich dafür eben so gut oder noch besser das Compositum *configere* gebrauchen: *redemptor* noster *configi clavis in crucis patibulo non dedignatur*, Greg. in Iob, VI, 1. Ostiaria und ancilla ostiaria = Pförtnerin, Thierhüterin haben wir dem deutsch-lateinischen Wörterbuche bereits (Theolog. Quartalschrift 1869 S. 335) aus der Vulgata, aus Ambros. und Hieronymus vindicirt und fügen nunmehr bei, daß *ancilla ostiaria* auch bei Greg. Homil. in evang. II., 30, 8 gefunden wird. Ebenso wurde a. a. O. *caligae clavatae*

= benagelte Schuhe als eine zwar späte, aber durch ihre Kürze empfohlene, Redeweise Augustins angegeben. Doch kommt dieselbe bei dem genannten Vater nicht allein vor, sondern ist nach ihm auch von Greg. Dial. I, 4 gebraucht. Abend- Morgenstern. Wird bei diesen Wörtern nicht an die einzelnen Sternbilder gedacht, welche lateinisch *vesper, stella Veneris, stella Lucifer, Lucifer* heißen, sondern soll dadurch der ganze Complex der am Morgen- oder Abendhimmel überhaupt erglänzenden Sterne bezeichnet werden, so wären für diesen Fall *astra matutina, astra vespertina* selbstverständlich allein richtig. S. darüber Vulg. Job 38, 7 und Greg. in Job lib. XXVIII. §. 34. Evangelium. Daß für eines unserer vier Evangelien unter anderem auch ganz gut *liber evangelii* z. B. *Matthaei* gesagt werden könne, ist bereits in unserem dritten Artikel nachgewiesen; wir erlauben uns hinzuzufügen, daß weitere Belege dafür auch bei Greg. gefunden werden: *secundum quatuor evangelii libros vivens,* in Job XXXV. 48 und: *per quatuor sancti evangelii libros,* Homil. in Ezech. II, 5, 7. Vergl. auch desselben Reg. Pastoral. II, c. 11 und epp. I, 25 g. E. und epp. III, 10. Ebenso werden als kanonische Schriften des neuen Testamentes bei Leo M. Append. ad Opp. T. 3 p. 429 angeführt: *evangeliorum libri quatuor, actus apostolorum* u. s. w. Hirtentasche. Dafür bietet G. * *pera pastoralis.* Der Asterisk ist zu tilgen: *David cum pera pastorali venit ad proelium,* Greg. in Job XVIII, 24 und Vulg. I Regg. 17, 40. Kreuzigung. Für das zwar späte aber vortrefflich gebildete *crucifixio* Christi haben wir jetzt auch Greg. epp. II, 52 anzuführen. Kreuzigung heißt bei G. unter anderm auch ganz richtig crux, daher der Tag der Kreuzigung

Christi von Leo M. Serm. 67, 1 ganz treffend durch *dies crucis Christi*, *Domini* bezeichnet wird. Mäusekoth ist von Kraft aufgenommen, von G. dagegen übergangen. Jener bietet dafür *fimus murinus* und belegt es mit der Auctorität von Plin. und giebt *stercus murinum* ohne Auctorität; es findet sich aber *murium stercora* im Append. ad. opp. Leonis M. T. 3, pag. 895, edit. Migne. Für Bilderdiener = abgöttische Verehrer von Bildern finden sich bei G. zwei moderne Ausdrücke. Von Greg. epp. IX, 105 werden dieselben einfach und gut durch *imaginum adoratores* bezeichnet, wie sich von ihm auch für Bilderdienst statt der modernen Phrase von G. eine antike Ausprägung entnehmen läßt, denn Jemanden am Bilderdienste hindern heißt bei ihm a. a. O. *aliquem ab imaginum adoratu prohibere.* Wenn man an adoratus als spätlateinischem und von G. nachzutragendem *ἅπαξ λεγόμενον* Anstoß nehmen will, so darf man dafür nur *adoratio* substituiren, um einen ganz guten Ausdruck zu gewinnen. Opferfleisch. Ueber *caro immolaticia* vergleiche man die in unserem zweiten Aufsatz aus Augustin beigebrachten Zeugnisse, zu welchen wir nunmehr auch Greg. Dialog. III, 27 hinzufügen. Aehrenkorn wird bei G. vermißt. Wie es lateinisch wiederzugeben sei, lehrt Greg. in Job VI, 5: Quaedam *spicarum grana* sunt verba prophetarum. Wund- oder Nagelmale des Herrn. Den in unserm ersten und zweiten Aufsatz aus Hieron. und August. angeführten *vestigia clavorum, vestigia vulnerum* kann noch eine weitere Bezeichnung angereiht werden: Thomas vulnerum (Christi) *cicatrices* tetigit bei Greg. Homil. in evang. II, 29, 1. Gesicht. Für die Phrase: das Gesicht wieder bekommen, werden von G. mehrere latei-

nische Uebertragungen angeführt, dabei vermißt man aber das ganz gute *visum recipere* der Vulg. in A. A. 9, 18: Martyrerkrone. Ist in unserem dritten Artikel gesagt, daß neben martyrii *corona* eben so gut auch martyrii *palma* gebraucht werden könne, so tragen wir jetzt nach, daß beides auch bei Greg. gefunden wird, denn wie er *ad martyrii coronam pervenire* hat, Dialog. III, 26 Ende, so auch *martyrii palmam tenere*, Homil. in evang. II, 35, 7 und *martyrii palmam accipere*, Dial. III, 28. Gartenzaun ist nach G. * *saepes horti*. Der Asterisk ist wohl zu streichen, denn in dieser Bedeutung findet sich *saepes* fünfmal bei Greg. Dial. I, 3. Wenn in allen diesen Stellen der Genit. *horti* fehlt, so kommt es nur daher, daß dieser Beisatz dort im Context der Rede ganz unnöthig war. Weinbauer. Wie aus unserem dritten Aufsatz hervorgeht, ist *vineae cultor* (Vulg. Luc. 13, 7) so gut als *vitis cultor*; einen weitern Gewährsmann für *vineae cultor* fanden wir seitdem in Greg. Homil. in evang. II, 31, 3 (dreimal). Felsengrund. Dieses Wort wird von G. im Hdwtb. gar nicht aufgeführt. Es läßt sich gut durch *terra petrosa* übersetzen nach Greg. in Job XXIX, 41 und Homil. in evang. I, 15, 2. Lesart. Daß das umschreibende *in codicibus legitur*, keineswegs moderne Bildung sei, ist bereits in unserem dritten Aufsatz erwiesen; ein weiterer Beleg dafür wird von Greg. Homil. in evang. II, 34, 6 geboten. Unerschütterlich ist bei G. lediglich stabilis, aber mit unerschütterlichem Christenglauben an etwas festhalten läßt sich lateinisch bestimmt gut ausdrücken durch *inconcussa fide aliquid retinere* nach Greg. in Job XXXV, 15, wie man für unser fest, mit voller Ueberzeugung an

etwas glauben auch sagen mag: *certa fide credere* mit folgendem Accus. c. Infinit. nach Greg. in Job XIV, 67. Gottmensch = *Deus homo* ist nach unserem dritten Aufsatz (Quartalschrift 1870, S. 266) eine dem Kirchenvater Augustin sehr geläufige Ausdrucksweise. Dieß gilt aber auch nicht minder von Gregor dem Großen in Job XXII, 42 und Homil. in evang. I, 16, 1 und ebendas. Homil. 21, 6 und lib. Sacrament. N. 651. Geistlich. Im Handwörterbuch von G. ist nichts darüber bemerkt, was lateinisch geistliche Kleidung, geistliche Tracht bedeute. Will man ohne breite Umschreibung übertragen, so könnte man wohl einfach * *vestis, habitus clericorum, sacerdotum* oder *vestis sacerdotalis* verwenden. Mit antiker Bezeichnung sagt dafür Gregor *vestes religiosae, habitus religiosus,* epp. VIII, 9 und IX, 114, das geistliche Kleid also anziehen *vestem religiosam induere,* ebendas. X, 32; im Gegensatz dazu ist weltliche Kleidung bei demselben *habitus saecularis,* epp. III, 65. Wolfszahn. *Dens lupinus* war schon in unserem dritten Artikel als antiker Ausdruck nachgewiesen; es findet sich aber auch noch bei Greg. epp. V, 20. Bauchdiener. Zu den von G. beigebrachten lateinischen Uebertragungen kann man auch das mit dem Deutschen fast wörtlich zusammenstimmende *ventris cultor* hinzufügen, s. darüber Greg. in Job XXXI, 35. Todesschlaf. Wie schon im dritten Artikel auseinandergesetzt worden ist, daß für das durchaus heidnische und nach christlichen Begriffen unwahre *sopor aeternus* von uns nur *somnus mortis* zu gebrauchen sei, so findet sich dieses nun auch bei Greg. in Job XII, 12 und Homil. in evang. I, 12, 2. Baumrinde heißt lateinisch im Handwörterbuch von G. *cortex*

ex arboribus oder *cortex* allein. Zur Abwechselung wird man dafür wohl auch *arborum cortices* wählen dürfen nach Vulg. Job, 30, 4. Irrweg. Wenn *via erroris* = *error viae* schon früher vertheidigt worden ist, so weisen wir für ersteres auf ein weiteres Zeugniß hin bei Greg. in Job X, 31. Ackersalat ist weder von Kraft noch von Georges berücksichtigt; man kann es lateinisch ganz passend durch *lactuca agrestis* wiedergeben nach Vulg. Exod. 12, 8. Kirchenlehrer. Zu den antiken Bezeichnungen dieses Wortes statt der von G. im Handwörterbuch aufgeführten * Ausdrücke fügen wir bei, daß *doctores ecclesiae* auch bei Greg. in Job IX, 15 gefunden wird. Beinfraß wird von G. lediglich durch *ossium vitiatorum caries* wiedergegeben. Dazu kann man aus Vulg. Prov. Salom. 14, 30 wohl auch *putredo ossium* hinzunehmen Bleiröhre heißt bei G. ausschließlich *fistula plumbea*, daneben ist *fistula plumbi* gebraucht von Greg. epp. in Job c. 2. Für Bäckerei als Handwerk ist im Hdwtb. von G. und Kraft bloß *furnaria* geboten, neben diesem Worte aber geht sicherlich auch *ars pistoria* an, s. Greg. epp. IX, 102. Alpenglühen. Das Alpenglühen ist bekanntlich jenes prachtvolle Phänomen, in welchem die Gipfel unserer Alpen durch die Strahlen und die Purpurröthe der auf- oder untergehenden Sonne wie mit goldenem Zauberlichte übergossen sich darstellen. Wie ließe sich nun dieses bei unsern Lexikographen nirgends zu findende Wort lateinisch ausprägen? Sieht man Greg. Homil. in evang. II, 30 an, so dürfte dafür wohl am besten gesagt werden: *alpes, alpium juga claritate, fulgore solis orientis, occidentis perfusae*, (*a*). Blutauswurf. Zu den lateinischen Bezeichnungen des Hdwtb. von Georges nehme

man noch hinzu *sanguinis vomitus* bei Greg. epp. IX, 33 Anfang, was bestimmt gut ist, da *vomere sanguinem* die Auctorität des ältern Plinius Nat. Hist. 26, 136 für sich hat. Botmäßigkeit. Bei diesem Worte könnte von G. nachgetragen werden, daß unter die Gewalt Botmäßigkeit Jemand's verkauft, verstrikt werden sich lateinisch mit einem sehr gewählten, offenbar aus der Rechtssprache entnommenen Ausdruck bezeichnen läßt nach Greg., welcher Dialog. II, 16 sagt: *juri diaboli iterum mancipaberis.* Brief. Für unser einen Brief zusammenlegen, brechen ist von G. gut *epistolam complicare* angegeben. Aber was hieße lateinisch einen Brief, der entfaltet und gelesen ist, wieder zusammenlegen? dafür findet man bei Greg. epp. XIII, 19 *replicare epistolam* offenbar ganz richtig, da *explicare volumen* = auseinanderlegen, aufmachen auch von Cic. Rosc. Amer. 35, 101 gesagt ist. Osterfeier. *Sollemnia Paschalia* wird durch den vorgesetzten Asterisk von G. irrig als moderne Bildung bezeichnet, denn bei Greg. Homil. in evang. II, 26, 10 ist zu lesen: ecce *Paschalia sollemnia* agimus. Eselskinnbacken, die Waffe Davids gegen die Philister ist von Georges und Kraft gänzlich übergangen. In der Vulg. Judic. 15, 16 heißt es gut *maxilla asini.* Bundeslade. Die Bundeslade des alten Testamentes ist lateinisch nicht bloß *arca foederis* oder *arca testamenti,* sondern auch *arca dei, arca domini* bei Greg. in Job VII, 42, oder mit einem volleren Ausdruck *arca foederis domini,* Greg. Homil. in evang. I, 7, 34. Blüthe. Es kann bemerkt werden, daß für unsere deutschen Phrasen: in Blüthe stehen und Blüthen treiben im eigentlichen Sinne des Wortes, auch *in flore esse* und *florem*

proferre gesagt ist von Greg. in Job·XII, 60 und 61. Christ. Für unser Deutsches: Christum bekennen wird von G. auf Christenthum verwiesen. Indeß findet sich dafür der dem Deutschen wörtlich entsprechende und unseres Dafürhaltens tadellose Ausdruck *Christum profiteri*, bei Greg. Homil. in evang. II, 32, 5 Anfang, woselbst im gleichen Sinne auch *professores Christi*, was auch im lat.-deutschen Theile des Hdwtb. von G. mangelt. Kirchenfrieden wird von G. richtig durch *pax ecclesiastica* ausgedrückt, aber der diesen Worten vorgesetzte Asterisk ist zu tilgen; man sehe über *pax eccles.* Greg. in Job XIX, 47 Ende. Cymbel. Man beachte, daß für unsere deutsche Phrase die Cymbelschlagen neben den von G. angeführten lateinischen Bezeichnungen auch *cymbala percutere* gesagt werden kann: *cum simia vir adstitit et cymbala percussit*, Greg. Dialog I, 9. Anschauung. Die Anschauung Gottes, welche den Menschen im ewigen Leben zu Theil wird, ist von G. unter dem Wort Anschauung übergangen. Kurz und gut wird dieß von Greg. Homil. in Ezech. II, 9 durch *visio dei* oder *v. domini* ausgedrückt. Armuth. Für unsere deutschen Redeweisen: unter dem Druck der Armuth seufzen und: unter dem Druck der Armuth leiden können zwei sehr gute Bezeichnungen aus Greg. in Job XVIII, 29 entnommen werden: *gemere sub paupertatis pondere* und *inopiae suae angustiis premi.* Erbtheil. Dafür bei G. *pars hereditatis, patrimonium, hereditas,* aber es mangelt *sors hereditatis,* also Jemanden zu seinem Erbtheil zulassen = *ad hereditatis sortem aliquem admittere;* Greg. in Job XXXV, 46; ebenso heißt es bei Leo M. Sermo 33, 3: *alienigenae in sortem hereditatis*

tuae intrant und in der Vulg. Coloss. I, 12: *dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine* = er hat uns des Antheils am Erbtheil der Heiligen durch Erleuchtung würdig gemacht (van Eß) oder: der uns tüchtig gemacht hat, Theil zu nehmen am Erbe der Heiligen im Lichte (Allioli). Auferstehungstag. Der Auferstehungstag Christi ist nach Georges* *dies Christo de sepulchro insurgenti oder ex sepulchro exeunti sacer.* Es ist doch wohl besser statt dieser breiten modernen Phrase das kurze *dies resurrectionis* mit Greg. = Homil. in Ezech. II, 4, 2 zu gebrauchen um so mehr als resurgere und resurrectio — s. unsere Bearbeitung des Antibarbarus von Krebs — bei den Kirchenschriftstellern die stehenden und dadurch klassischen Ausdrücke geworden sind. Also der Auferstehungstag Christi *dies resurrectionis Christi* oder als Fest betrachtet *dies resurrectioni J. Christi sacratus* und (futurus) *dies resurrectionis hominum.* Bauernsprache. Dieses Wort ist bei Georges gänzlich übergangen, Kraft bietet dafür *sermo rusticus* nach Nigid. bei Gell. N. A. XIII, 6 was offenbar besser ist als *lingua rustica* bei Greg. Homil. in evang. I, 12, 7 Anfang und ebendas. II, 35, 8, aber Wort der Bauernsprache wird von demselben Kirchenvater Dial. I, 12 Anfang und III, 14 kurz und gut durch *verbum rusticum* bezeichnet, Epiphanie. Georges vergißt im deutsch.-lat. Theil seines Handwörterbuchs, daß für *epiphania* (n. plur.) und *epiphaniorum dies* sich auch rein lateinische Ausdrücke nachweisen lassen. Bei Greg. Homil. in evang. II, 38, 15 g. E. steht dafür *dominicae apparitionis dies* und bei eben demselben heißt es im lib. Sacrament. N. 146: *hostias tibi pro nati tui filii apparitione deferimus;*

dieselben Phrasen findet man auch schon bei Leo M. Vgl. über *apparitio domini et salvatoris nostri*, Leo Serm. 35, 1 und *apparitio Christi* Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 555 (ed. Migne), endlich *manifestatio domini*, Leo Serm. 32, 2. Geheimniß. Für den Tropus: die Geheimnisse des menschlichen Herzens erforschen kann ein weiterer Ausdruck auch aus Greg. in Job X, 38 entlehnt werden: *latebras animorum (a—mi) perscrutari*. Feldblume heißt bei Georges *flos qui in agro nascitur* oder *internascitur*. Sicherlich ist dafür auch das kürzere *flos agri* zulässig: *Omnis gloria quasi flos agri*, Vulg. Jesaj. 40, 6 und Psalm. 102, 15. Thautropfen. Wird dafür *gutta roris* von G. nur mit vorgesetztem * angeführt so bietet uns die Vulgata Job 38, 28 eine antike Auctorität: Quis genuit *stillas roris?* Christenthum. Unsere deutsche Phrase: Jemanden zum Christenthum bekehren, wird von Greg. epp. XI, 48 offenbar mit einem schönen und gewählten Ausdrucke bezeichnet: *aliquem ad christianae fidei gratiam convertere*. Felsblock, Felsmasse. Was heißt lateinisch wohl ein kolossaler Felsblock, eine kolossale Felsmasse? Eine kurze und gute Uebertragung bietet dafür unseres Dafürhaltens Greg. Dialog. I, 1 medd. und cap. 7: *ingentis saxi moles*. Feuerkugel ist von G. durch *globus* und *orbis igneus* oder *flammeus* ganz gut ausgedrückt, ebenso richtig aber kann dafür auch *globus igneus* gesetzt werden, nach Greg. Dialog. IV. c. 7. Friedensruhe: glücklicher Friedenszustand im Gegensatz zu persecutionis labor wird von Greg. ganz gut durch *quietis otia* und durch *securitas pacis* bezeichnet, s. Greg. in Job XIII, 46 und XVI, 11. Rechtgläubig. Neben dem griechischen *orthodoxus*

findet man dafür bei G. nur noch einen modernen Ausdruck, während es antik und reinlateinisch von Greg. epp. XI, 146 durch den attributiven Genitiv dargestellt ist: *Quod vero ad sacros ordines rectae fidei viri* perducuntur .... Das Wort Disciplinargewalt ist von G. ganz übergangen. Bei Greg. Reg. Past. II, 6 heißt aber die Disciplinargewalt über Jemanden handhaben *jura disciplinae contra aliquem exercere.* Fuß. Für unser vom Kopf bis zu den Füßen steht bei Greg. in Job VI. 1 und Homil. in Ezech. II, 7, 20 *a planta pedis usque ad verticem*, was von G. wohl neben dem klassischen Ausdruck aufgenommen sein könnte, da nach Georges *planta* = Fußsohle mit und ohne den Genitiv *pedis* sich auch bei den klassischen Dichtern Virgil und Ovid und prosaisch bei Plin. findet. Für Glaubenssache ist von G. nur *res fidei* aus Tertullian citirt. Daneben kann aber eben so gut oder noch besser *causa fidei* gesagt werden sowohl im allgemeinen als insbesondere sofern eine Glaubenssache Object kirchlicher Untersuchung und Entscheidung ist wie in folgenden Stellen: *In causa fidei* solent episcopi judicare de imperatoribus et non imperatores de episcopis, Ambros. epp. I, 21, 4. Vergl. auch Greg. epp. V, 54 medd. und VI, 15. Geburtsschmerzen. Man beachte, daß bei diesem Substantiv nicht bloß der Plural *(dolores)* sondern auch der collective Singular gefunden wird. *Nunc quasi cervae in dolore partus* sunt, Greg. in Job XXX, 47. Morgengebet. *Preces matutinae* ist antik, der von G. vorgesetzte Asterisk also zu streichen: wie denn auch *preces matutinae* von G. selbst unter dem Art. Frühgebet mit Recht ohne * angegeben wird. Vergl.: Exsurgentes de cubilibus

nostris auxilium gratiae tuae *matutinis* domine *precibus* imploramus, ut ... Greg. lib. Sacramt. N. 658 und ebendas. heißt es: *Matutina supplicum vota* domine propitius intuere, ut ... Was G. endlich für Abendgebet beibringt, sind lauter moderne Bildungen, für welche man *supplicationes vespertinae* verwenden kann, ebendas. N. 655 und sein Abend- Morgen- und Mittagsgebet darauf richten, daß 2c. 2c. *vespere mane et meridie majestatem divinam deprecari, ut* ... Greg. a. a. O. N. 655. Bußtaufe. Dieses Wort wird von Georges und Kraft gänzlich übergangen; es heißt lateinisch *baptismus poenitentiae,* also Bußtaufe verkündigen, predigen = *baptismum poenitentiae praedicare,* Vulg. Luc. 3, 3, dieselbe ertheilen = *baptismum poenitentiae dare,* beides auch bei Greg. Homil. in evang. I, 20, 2 Gehorchen, Dienen. Dafür bei G. viele lateinischen Bezeichnungen, zu denen wir hinzufügen, daß Greg. in Job II, 6 den Gehorsam der Engel gegen Gott offenbarsehr gut ausdrückt, indem er sagt: *Soli ejus voluntati inserviunt.* Sonne. Unter diesem Worte ist im Handwörterbuch von G. wohl die Phrase: etwas an die Sonne stellen, legen berücksichtigt, nicht aber unser: sich in die Sonne stellen, wofür der lateinische Ausdruck aus Greg. in Job II, 5 entnommen werden kann: *Caecus cum in sole consistit, ipse quidem radiis solis perfunditur, sed* ... Gerstenernte heißt bei G. lediglich *messis hordeacea,* wofür selbstverständlich *messis hordei* eben so richtig gesagt wird: laboris fructum velut *messem hordei* exspectat, Greg. in Job XXII, 55. Selbbelohnung. Neben *praemium pecuniae* oder *rei pecuniariae,* was von G. geboten wird, kann auch *praemium*

numorum seine Stelle finden. S. Greg. Homil. in Ezech. II, 9, 17 und Homil. in evang. I, 4, 4. Gemüsepflanzen = junge Pflänz- oder Setzlinge fehlt bei G. Es läßt sich lateinisch ausdrücken nach Greg. Homil. in evang. II, 32, 2: *plantae olerum transponuntur* (werden versetzt) *ut* ... Engelchor, Engelchöre von G. gleichfalls ausgelassen. Bei Greg. Homil. in evang. I, 14, 5 findet man dafür *angelorum chori*. Goldklumpen wird von G. durch *auri massa* ausgedrückt; ist der Klumpen ein sehr großer, so kann man als Ausdruck von Greg. in Job XXII, 4 entnehmen: *rudis auri moles*. Heerschaar. Die himmlischen Heerschaaren werden von G. lediglich durch *coelestes* bezeichnet, was uns in so weit nicht ganz befriedigt, als das Merkmal der Menge, welches in Heerschaar liegt, dem Worte *coelestes* an und für sich nicht innwohnt. Sagt man aber dafür *multitudo coelestium*, so ist wohl alles gut, vergl. darüber Leo Serm. 30, 5: *Exsultans in laudem dei coelestium multitudo*. Wenn es ferner als bekannt vorausgesetzt werden kann, daß die lateinische Sprache eine Menge von bildlichen Ausdrücken aus der militärischen Sprache entlehnt hat, so ist es ihrem Geiste ganz angemessen, wenn die Vulg. III, Regg. 22, 19 *exercitus coeli* hat und *angelica agmina* und *agmina angelorum* auch bei Greg. Homil. in Ezech. II, 4, 7 und ebendas. Homil. 5, 4 gefunden wird. Heiland der Welt heißt bei G. *mundi redemptor* mit dem Beisatze Eccles. Wegen des unsern Puristen anstößigen Genit. *mundi* sei bemerkt, daß dafür das vollkommen tadellose *redemptor humani generis* entlehnt werden kann aus Greg. in Job XVIII, 73. Hirtenlohn. *Merces pastoris* trägt bei G. den Asterisk an der Stirne. Ist aber diese

Verbindung wirklich neulateinisch, so bietet uns einen antiken Ausdruck Greg. epp. V, 54 g. E.: qui cupit promissam *pastionis mercedem* accipere. Hauptsünde. Dieses Wort hat weder bei Kraft noch bei G. Berücksichtigung gefunden, obgleich die christliche Sittenlehre bekanntlich sieben Hauptsünden unterscheidet, welche schon von Greg. in Job XXXI, 87 im einzelnen aufgeführt und zusammen durch *septem principalia vitia* bezeichnet werden. Himmelfahrtsfest ist bei G. * *dies per Christi discessum ad Deum sacratus*. An dieser Uebertragung setzen wir vor allem das Breite und Schleppende derselben aus. Betrachtet man sodann dieselbe im einzelnen, so fällt wohl discessus etwas auf, denn ist Christus vom Himmel herab zu den Menschen gekommen, so würde seine Himmelfahrt doch wohl natur- und sachgemäßer durch *reditus* gegeben. Und wenn schon die alten Heiden den Himmel als den Wohnplatz der Seligen gedacht haben, (vergl. Cic. Lael. 4, 13 und Somn. Scip. c. 3, 13,) so liegt sicherlich kein Grund vor bei der lateinischen Uebertragung des Wortes Himmelfahrt von *coelum* zu abstrahiren. Endlich wollen uns auch die Worte *ad Deum* nicht ganz befriedigen, denn wenn Christus selbst Gott und mit demjenigen, welcher ihn gesendet hatte, einer Natur und Wesenheit war und die gleichen Werke that wie jener, so würden wir statt *ad Deum* jedenfalls *ad patrem* oder *ad deum patrem* gesagt haben. Wie drückte aber die Sprache der altlateinischen Kirche diesen Begriff aus? Selten heißt in ihr die Himmelfahrt Christi *assumptio*, wie bei Greg. Homil. in evang. II, 29, 7 und *assumere* so gebraucht ist in Vulg. A. A. 1, 11; der gewöhnliche, wörtliche und durchaus bezeichnende Ausdruck für Himmelfahrt (Xi) ist bei den abendländischen Vätern

Christi, Domini in coelum ascensio oder im Zusammenhang bloß *ascensio Domini.* Demnach wäre für Himmelfahrtsfest lateinisch zu sagen: *sollemnia, dies sollemnis, dies anniversarius Christi in coelum ascensionis.* Auch Kraft bietet dafür einen Ausdruck, den wir wegen seiner Breite und Schwerfälligkeit unbrauchbar finden. Noch sei bemerkt, daß von G. s. v. Himmelfahrt der Tag Mariä Himmelfahrt (15 August) ganz unberücksichtigt geblieben ist. Der kirchlich recipirte und damit klassische Ausdruck ist *assumptio S. Mariae*, s. hierüber Greg. lib. Sacramt. N. 455 und Binterim, Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche V, 1, S. 431. Das Fest Mariä Himmelfahrt feiern hieße demnach *assumptionis S. Mariae diem (anniversarium) celebrare*, s. Greg. a. a. O. Himmelskönig ist bei G. lediglich *rex coelitum.* Wenn wir aber Gott den Herrn oder König Himmels und der Erde nennen, so können wir dafür ganz richtig mit Leo, Serm. 33, 5 des Gegensatzes wegen *rex coeli et terrae* sagen. Aber auch außerhalb dieses Gegensatzes findet sich bei Greg. Homil. in evang. I, 8, 2 *rex coeli,* was ebenso richtig ist, als wenn Profanscribenten das einemal z. B. *rex Macedoniae*, das anderemal *Macedonum rex* sagen. Instrument. Das chirurgische Instrument läßt sich lateinisch vollkommen gut und richtig auch ausdrücken durch *ferramentum medicinale* bei Greg. in Job, XX, 64 und Dial. I, c. 4. Gnadenzeit oder Gnadenfrist im theologischen Sinne mangelt bei G. ganz und gar; die angemessene lateinische Bezeichnung bietet Greg. Homil. in evang. II, 36, 2: Debemus pertimescere, ne *tempus gratiae quod praesto est pereat.* Geistlich. *Ordo clericorum* = der geistliche Stand wird von G.

irrig mit dem Asterisk bezeichnet, denn es findet sich vielmehr bei Leo M. epp. XIV, 4. Irrthum. Für unsere deutsche Phrase: in Irrthum befangen, verstrikt sein, findet sich bei Greg. in Job XXXI, 43 ein ganz ähnlicher Tropus, welchen wir unbedenklich nachgebrauchen dürfen: *laqueis erroris captum esse.* Himmelsleiter. Zu dem von G. für die lateinische Uebersetzung von Jakobs Himmelsleiter nach Cic. Mil. gebildeten Ausdruck, darf man wohl hinzunehmen, was bei Greg. in Job XXVIII, 7 zu lesen ist: *Jacob subnixam coelo scalam dormiens vidit.* Wird statt des Singulars der Pluralis *scalas coelo subnixas* gewählt, so ist die Phrase ohne Tadel. Kette. Für unsere deutschen Phrasen: Ketten an etwas z. B. an Hals und Händen tragen, mit Striken am Halse gefesselt sein, finden wir weder bei Georges noch bei Kraft entsprechende lateinische Bezeichnungen. Nun drückt aber Greg. epp. IV, 30 das erstere durch *catenas et in collo et in manibus gestare,* das andere epp. V, 40 durch *in collis funibus ligatum esse* aus. Hirtenstand. Ist dabei an die verschiedenen Arten von Viehhirten gedacht, so ist es ohne Zweifel ganz richtig, wenn G. dafür nur * *conditio pastoralis* bietet. Versteht man aber unter Hirtenstand tropisch die Klasse der christlichen Seelenhirten, so ist der ihnen von Greg. Reg. Past. II, 5 g. E. beigelegte Name *pastorum ordo* sicherlich zu acceptiren. Kirchengefäße heißen bei G. lediglich *vasa ecclesiae* mit der Auctorität Eccles. Es mag deßhalb bemerkt werden, daß man das Wort auch durch *vasa sacra* ausdrücken kann, s. darüber Greg. epp. II, 18, 19 und 20, epp. VIII, 26 und lib. Sacram. N. 573. Kirchenversammlung. Wenn statt des von G. dafür

gebotenen * *coetus ecclesiasticus* und * *concilium principum rei christianae* sich eine antike Bezeichnung findet, so wird sie vorzuziehen sein. Nun sind aber die gewöhnlichen Wörter dafür bei den altlateinischen Auctoren eben *concilium* und *synodus*, wozu, falls nicht der Zusammenhang selbst schon die Art der Versammlung kennzeichnet, ein Genitiv wie *episcoporum* oder etwas derartiges hinzutritt, also z. B. ein deutsches Nationalconcil *omnium totius Germaniae episcoporum concilium* oder *synodus* nach Greg. epp. II, 48, ein Concil der oberrheinischen Kirchenprovinz *episcoporum provinciae Rheni superioris concilium, synodus.* Auch könnte das deutsch-lateinische Wörterbuch bemerken, daß wenn zugleich der Ort der Kirchenversammlung genannt wird z. B. die Kirchenversammlung von Ephesus, Chalcedon, dieß lateinisch durch das Adjectiv des betreffenden Ortsnamens auszudrücken ist, also *synodus, concilium Chalcedonensis (se) Ephesina (um)* welche Form des Adjectivs von Ephesus (bei Greg. epp. IV, 6 und 18 und VI, 14 und VII, 34, Leo epp. XC, 1 g. E. und XCIII, 3) im Handwörterbuch von G. vermißt wird. Kreuzerfindung. Kreuzerhöhung ist von G. berücksichtigt, dagegen mangelt das demselben correspondirende Kreuzerfindung, ein kirchlicher auf den 3. Mai fallender Festtag. Haben wir nun schon früher nachgewiesen, daß es das Gerathenste sei, für jenes *exaltatio crucis* zu sagen, so wird man auch dieses am besten ausdrücken durch *inventio crucis*, nach Greg. lib. Sacramt. N. 363. Demnach hieße Kreuzerfindung als Festtag etwa *dies inventione crucis Christi sacer* oder sacratus. Leibschmerzen. Dafür bietet G. bloß *ventris dolor* oder *dolores;* wenn aber Greg. in Job epp. c. 5 sagt *viscerum doloribus cruciari,* so wird

dieß wohl eben so gut gebraucht werden dürfen. Kitzel. Für die tropische Bedeutung dieses Wortes = unordentliche Begierde nach sinnlichem Genuß hat Kraft *appetitus libidinis explendae*, bei G. heißt es lediglich *quasi titillatio alicujus rei.* Nun scheint es uns aber beachtenswerth, wenn Greg. Reg. Past. III, 19 sagt: Dum venter satietate extenditur, *aculei libidinis* excitantur. Höllenpforte. Dieses Wort ist nicht etwa erst auf dem Boden unserer Muttersprache erwachsen, sondern vielmehr aus der Sprechweise der altlateinischen Kirche ins Deutsche herübergenommen worden. Mithin kann man statt des umschreibenden und modernen Ausdrucks von G. sich auch wörtlich fassen: Deus qui ecclesiam tuam . . . ab *infernarum* eruis terrore *portarum* Greg. lib. Sacramt. N. 428. Gesetzeslehrer oder Gesetzgelehrte sind zwei im neuen Testamente oft vorkommende Wörter, welche dem ungeachtet von G. und Kraft gleichmäßig übergangen werden. Wörtlich und gut aber wird beides ausgedrückt durch *legis doctor, legis doctores* und *legis periti.* S. darüber Greg. in Job XIV, 54. 55, 56 und ebendas. XIX, 5 und Homil. in Ezech. II, 9, 6 und Homil. in evang. I, 19, 1, ebenso Vulg. Luc. 14, 3, Matth. 22, 35 und A. A. 5, 34. Lebensregel. Neben den von G. beigebrachten lateinischen Uebertragungen läßt sich dafür auch wohl verwenden, was bei Greg. epp. II, 54 zu lesen ist: *regulam vivendi* alicui describere = entwerfen, vorzeichnen. Für Lobredner findet sich bei G. unter anderem auch *praeco.* Unseres Erachtens sollte dafür das eben so schöne als präcise *laudum alicujus praeco* um so mehr beigesetzt werden — s. Greg. epp. III, 52 Ende — als *praeconia laudum* auch bei dem klassischen Dichter Ovid. ex Ponto IV,

8, 45 vorkommt. Irrlehrer ist nach Georges * *qui falsam doctrinam profitetur.* Will man dafür einen substantivischen und zugleich antiken Ausdruck, so wird von Greg. in Job XVI, 76 *errorum magister* geboten, was bei demselben a. a. O. XXXIII, 46 und Dialog. I, 1. g. E. wiederholt ist. Lügenschmied wird im Handwörterbuch von G. lediglich durch *homo mendax* übertragen. Sofern aber durch Lügenschmied nicht sowohl derjenige bezeichnet ist, welcher überhaupt Erlogenes aussagt und verbreitet, sondern derjenige, welcher die Lügen selbst erfindet, dieselben aus einzelnen Elementen gleichsam zusammenschmiedet ist *mendacii (orum) fabricator* in der Vulg. Job 13, 14, angeführt von Greg. in Job XXXIII, 3 offenbar ein sehr gewählter und bezeichnender Ausdruck. Muttermilch. Dafür steht bei G. nichts außer *lac maternum*; daneben geht aber auch *lac matris* eben so gut an, z. B.: qui cum *lacte matris* hauserat virus erroris, Greg. in Job XXIX, 77. Bischofssitz. Wenn für unsere deutsche Phrase: irgendwo z. B. zu Rom einen Bischofssitz errichten nach G. gesagt wird, * *sedem episcopi Romae constituere,* so ist der Asterisk auch hier zu streichen, wie aus Greg. epp. II, 14 hervorgeht. Mönchskleid, Mönchstracht wird bei G. vermißt. Daß es lateinisch durch *habitus monachicus, vestis monachica* wiederzugeben sei, geht aus Greg. epp. IX, 7 und Dial. I 4 und 5 hervor, wie auch das Mönchskleid anlegen, anziehen bei ebendemselben epp. XII, 3 g. E. durch *monachi habitum sumere* bezeichnet ist. Nutzen. Keinen Nutzen von etwas, oder einen passiven, unproduktiven Besitz an etwas haben kann lateinisch kurz und gut durch *inutiliter aliquid*

habere ausgedrückt werden, s. darüber Greg. epp. II, 32. Oelhändler. Dafür finden sich bei Georges zwei Ausdrücke, von welchen der eine diese Specialität von Handel als Klein- der andere als Großhandel darstellt, es mangelt aber an einem Worte dafür, was lateinisch Oelhändler überhaupt oder im allgemeinen heiße. Dieß wird lateinisch ganz passend durch *venditor olei* gegeben nach Greg. Homil. in evang. I, 12, 3. Ochsen und Kühe. Im Handwörterbuch von G. wird nichts darüber gesagt, wie diese Wörter in einem Satze verbunden, lateinisch zu übertragen seien. Das einfachste wäre wohl *boves mares et feminae* oder *boves masculi et femininae*. Da wir aber hiefür bis jetzt keine Auctorität kennen, so würden wir uns vorerst mit dem begnügen, was von Greg. epp. II, 32 init. geboten wird: *vaccae vel boves masculi.* Fastenzeit als Osterfasten ist bei G. * *jejunium Paschale.* Dafür mag antik nach Greg. Homil. in evang. I, 16, 5 *Quadragesimae tempus* oder *annuum* [besser *anniversarium*] *quadragesimae tempus* gesagt werden. Hymnus. *Hymnus* ist nicht = Lied, Lobgesang überhaupt wie es noch in Krebs Antibarb. 4. Aufl. heißt, sondern wie Augustin mit Recht bemerkt, ein Lobgesang auf Gott: *hymnus cantus est cum laude Dei*, enarr. in Ps. 148, 17. In der profanen Latinität nun ist das Wort, wie unsere Lexika zeigen, allerdings selten gebraucht, anders hingegen verhält es sich mit der kirchlichen Sprache. Die Sitte nämlich, Lieder zum Lob und Preise Gottes zu singen, ist so alt als das Christenthum. Da nun die ältesten Dichter solcher religiösen Gesänge der griechischen Zunge angehörten, so wurden diese Lieder ganz adäquat durch *ὕμνοι* bezeichnet. So kam das griechische Wort wie so

manche andere in der frühern Zeit auch in die lateinische Kirchensprache und wurde derselben so geläufig, daß es als der allgemeine und wenn auch spätlateinische dennoch klassische Ausdruck für die religiösen Lob- und Preisgesänge des Christenthums angesehen werden muß. Es ist daher auch gar nicht nothwendig, dafür mit dem Antibarbarus von Kr. *carmen* oder *canticum* zu sagen, höchstens daß diese Wörter im Zusammenhang als Synonyma von *hymnus* variandae orationis causa gebraucht werden mögen. Vergl. über *hymnus* Ambros. expos. Ps. 118, Prol. §. 3. Hieron. comment. in epp. Pauli ad Ephes. 5, 19, und Apol. adv. Ruff. II, 33, Greg. M. Dialog. I, 2, gegen K. Noch sei bemerkt, daß für das deutsche Gott ein Loblied singen, darbringen in der Sprache der altlateinischen Kirche gewöhnlich gesagt wird: *hymnum Deo dicere.* Vergl. darüber Ambros. de Elia et jejunio §. 55 und expos. in Ps. 43, §. 23, August. in Ps. 148, §. 17, Greg. in Job II, 32, ebendas. XXVII, 29 und Dialog. I, 9 medd. Diese Ausdrucksweise ist durchaus zu billigen, da sie durch das analoge *carmen Christo quasi deo dicere* bei Plin. epp. X, 96, 7 gerechtfertigt wird. Priesterwürde heißt bei G. bloß *sacerdotium,* allein daneben geht auch *sacerdotii honor* an, wie *sacerdotii honore aliquem* privare bei Greg. epp. II, 6; die gleiche Auctorität hat auch *sacerdotii dignitas* und *dignitas sacerdotalis* bei ebendemselben epp. IX, 109 und 113 Anfang. Himmelreich. Dafür ist in der neuesten Auflage des deutsch-lateinischen Wörterbuches von G. *regnum coelorum* mit Recht aufgenommen, nicht weniger gut ist aber auch *regnum coeleste,* wie denn *claves regni coelorum* und *claves regni coelestis* neben einander gebraucht sind von

Greg. Homil. in Ezech. II, 6, 9 u. ebendas. II, 3, 1 und 2 und für Himmelsschlüssel noch kürzer *claves coelorum* gesagt ist von Leo, lib. Sacram. XVI, p. 50 edit. Migne. Redefreiheit. Dieses Wort wird von G. unter anderem auch durch *lingua libera* bezeichnet, hingegen mangelt *linguae libertas*, also Jemanden Redefreiheit gestatten heißt *alicui linguae libertatem concedere* bei Greg. Reg. Past. II, 8. Martyrertod. Für die Phrase: den Martyrertod sterben, finden sich bei G. zwei mit * bezeichnete lateinische Ausdrücke. Unseres Erachtens kann es ganz gut ausgedrückt werden durch *in martyrii certamine vincere* bei Greg. Homil. in Ezech. II, 5, 2. Fromme Zwecke. Die Redensart etwas für fromme Zwecke verwenden ist bei G. ganz übergangen. Nun heißen aber z. B. bei Greg. epp. XI, 64 sehr gut *causae piae* und: etw. für f. Z. verwenden *aliquid piis causis impendere*, bei ebendemselben a. a. O. IX, 114 p. medd. Rauh, zakig. Was heißen wohl lateinisch die rauhen, zakigen, ausgezakten Zähne der Säge? Bis jetzt kennen wir dafür keinen andern lateinischen Ausdruck als *hirsuti serrae dentes* bei Greg. in Job XXXII, 24. Rechtsordnung. Neben *juris norma*, was bei G. ausschließlich geboten ist, kann wohl auch *juris ordo* angeführt werden, wenigstens findet sich dieß bei Greg. epp. VIII, 20 Ende und IX, 13 Anfang und XI, 42. Für *pluvialis* oder *pluvius dies* = Regentag ist auch *dies pluviae* zu finden bei Greg. Homil. in Ezech. I, 8, 29. Wunderkraft = Kraft Wunder zu verrichten ist bei G. lediglich * *facultas miracula edendi*. Wir gestehen, daß wir *gratia miraculorum* bei Greg. Homil. in Ezech. II, 3, 13

dafür unbedingt vorziehen. Hirtenamt, Hirtensorge im ethischen Sinn des Wortes, d. h. die christlich-religiöse Führung und Leitung der Angehörigen des Herrn als des guten Hirten fehlt bei G. ganz. Es ist lateinisch *gregis (christiani, Christianorum) cura, custodia* oder *cura pastoralis*, s. Greg. in Job XXXII, 38 und Reg. Past. I, 5 und das Hirtenamt verwalten *suscepti gregis curam gerere* oder *gregem Dei pascere*, Greg. in Job XXXII, 38 und Reg. Past. I, 5, das bösliche, treulose Verlassen der Heerde ist bei Greg. in Job XXXII, 38 *destitutio gregis* und die Bürde des Hirtenamtes auf sich nehmen: *humerum, humeros sarcinae pastorali supponere*, Greg. Homil. in Ezech. I, 11, 6. Rinderhirt. Man beachte, daß neben dem substantivisch gebrauchten *armentarius*, was auch Vulg. Amos 7, 14 vorkommt, gleich gut *pastor armentarius* gesagt wird von Greg. Homil. in evang. II, 30, 8. Rauchsäule. Zu den von G. dafür angegebenen Uebertragungen setze man noch *fumi globus* hinzu: et velut *fumi globos* multiplicat, Greg. in Job XXXIII, 63. Ruthenstreich. Wie dieses Wort lateinisch wiederzugeben sei, ist zum Theil schon in unserem zweiten Artikel bemerkt worden. Jetzt fügen wir bei, daß dazu auch *ictus ferulae* aus Greg. Dial. III, 26 hinzuzufügen ist, da *ferula* = Kinderruthe und gelindestes Strafmittel für Sklaven nicht nur bei klassischen und nachklassischen Dichtern, sondern prosaisch auch bei Colum. 10, 21 und Suet. Caj. 20, Claud. 8 vorkommt. Wallfahrt. Bekanntlich wird das menschliche Leben schon vom Apostel Paulus II, Cor. 5, 6 mit einer Wanderung oder Wallfahrt ferne von der Heimath verglichen. Wohl mit Anspielung darauf sagt Greg. epp. XI, 2 sehr

schön: In *hac vitae meae peregrinatione* mala me simul multa circumdant. Für unser Quellwasser und Schneewasser fehlt bei G. das gute *aqua fontis* und *aqua nivis* bei Greg. in Job IX, 56: *Aqua fontis et fluminis* ex terra oritur, *aqua vero nivis* ex aëre proruit. Rost. Unser deutsches von Rost zerfressen werden ist im Hdwtbuch von G. gar nicht berücksichtigt; es wird lateinisch gut ausgedrückt durch *robigine consumi* bei Greg. in Job XXVII, 65. Samenkern oder Samenkorn heißt nicht bloß *semen,* sondern es läßt sich lateinisch übersetzen durch *granum*, *grana seminis* nach Greg. in Job XXXI, 32. Seelenarzt. Ist *animi medicus* modern, so mag man dafür *medicus mentis* verwenden nach Greg. Reg. Past. III, 37 wo derselbe auch *medicina mentis* hat, wie wir auch im Vorbeigehen bemerken, daß statt * *magnus vini proventus* = Weinjahr, gutes Weinjahr ein antiker Ausdruck: *uber vinearum proventus* bei Suet. Claud. 16 gefunden wird. Schleuderstein wird von G. bloß durch *lapis qui funda mittitur* oder *mitti potest* ausgedrückt. Vielleicht verdient auch die kürzere, substantivische Bezeichnung der Vulgata Beachtung: In stipulam versi sunt ei *lapides fundae*, Vulg. Job, 41, 19 und: Subjicient (eos) *lapidibus fundae* = bezwingen sie mit den Schleudersteinen, Zachar. 9, 15. Für Seewasser hat das Handwörterbuch von G. nur *aqua marina*, es kann aber besonders im Gegensatz eben so gut *aqua maris* verwendet werden: *Aqua maris* amara est, *fluminis* dulcis, Greg. in Job XII, 10. Unser Osterabend ist nach G. lediglich durch * *vigiliae Paschales* zu übersetzen; ein ganz guter antiker Ausdruck wird uns in *sabbathum Paschale* geboten von Greg. Dial. I, 10, z. E.

und ebendaselbst IV, 32 Anfang. Evangelist soll nach dem Handwörterbuch von G. nur durch *evangelista* oder rein lateinisch durch *praedicator* (Eccles.) übersetzt werden. Es versteht sich von selbst, daß dafür auch das vollere *praedicator fidei (christianae)* verwendbar ist nach Greg. epp. XIV, 14. Seite. Das deutsche: sich im Bette hin und her wenden, von einer Seite sich auf die andere legen ist lateinisch gut durch *huc et illuc in lectulo verti* ausgedrückt bei Greg. Homil. in evang. I, 12, 7 und auf der Seite liegen wird ebendaselbst bezeichnet durch: *in latere (sinistro, dextero) jacere.* Segen. Wird dieses Wort im kirchlich religiösen Sinne genommen, so ist *benedictio* so sehr allgemein giltiger technischer Ausdruck geworden, daß unsere Lexikographen sich nicht länger sträuben sollten, dasselbe in seine wohlerworbenen Rechte eintreten zu lassen; also Jemanden um den kirchlichen Segen bitten: *benedictionem alicujus* [besser *ab aliquo*] *petere,* Greg. Dial. II, 12, den Segen geben: *benedictionem dare,* ebendas. III, 17. Reliquie ist von G. durch * *hominis consecrati reliquiae* bezeichnet. Wenn aber reliquiae *Sancti, Sanctorum* antike Gewähr hat so ist dieß unbedingt vorzuziehen. Vergl. darüber: *reliquias sanctorum* Petri et Pauli nec non Laurentii atque Pancratii martyrum cum veneratione praebuimus, Greg. epp. VI, 49 und epp. IV, 30 und sonst oft. Ebenso hat August. Serm. 318, 1 *reliquias beatissimi martyris Stephani*, (bis) und *reliquiae martyrum* findet sich bei Hier. contra Vigilant. 5 und Hieron. epp. 109, 1 u. ebdas. *sanctae reliquiae Andreae.* Marterqual oder Marterqualen der christlichen Blutzeugen ist von G. übergangen. Bei Greg. Homil. in

evang. I, 3, 3 wird es ganz gut durch *cruciatus martyrii* ausgedrückt. Sammeln. Unter diesem Worte kann nachgetragen werden, was lateinisch heiße sich innerlich zu Gebet, Betrachtung sammeln. Gut sagt dafür Greg. in Job XXXI, 19 *se intra semet ipsum colligere* und *totum se in oratione* [besser *precatione*] *colligere*, derselbe, Homil. in Ezech. I, 8, 13. Spiegel ist tropisch wie auch G. angiebt = Mittel der Erkenntniß. Es wird aber bei ihm die Phrase vermißt, Jemanden etwas als Spiegel, wie eine Art von Spiegel vorhalten, damit ꝛc. Der lateinische Ausdruck davon ist: *aliquid alicui quasi quoddam speculum opponere*, ut . . . . bei Greg. in Job II, 1. Staub. Zu den von G. für unser deutsches wieder zu Staub werden angeführten Redensarten läßt sich noch eine weitere ganz gute Uebertragung aus Greg. in Job XII, 7 entnehmen: *in pulverem redigi.* Sakristei. Wenn G. dafür * *cella aedis sacrae sacerdotis* oder *sacerdotum usui destinata* gesagt wissen will, so ist diese moderne Umschreibung doch allzulang und schleppend. Will man sich dafür eines kurzen antiken Ausdruckes bedienen, so wäre das was wir Sakristei nennen, lateinisch durch *secretarium aedis sacrae, templi, basilicae* zu geben. S. darüber die Anmerkung der Benedictiner Ausgabe zu Greg. epp. V, 57 und Horn zu Sulp. Sever. Seite 408. Oelung. Für letzte Oelung lesen wir bei G. * *unctio extrema*, ein Ausdruck, bei welchem das Adjectiv *extrema* dem christlichen Alterthum oder den Zeiten der noch lebenden lateinischen Sprache allerdings unbekannt war, denn die ersten Spuren der *extrema* unctio finden sich erst um die Mitte des neunten Jahrhunderts nach Christus — siehe Binterim,

die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten u. s. w. 6. Band, 3. Theil, S. 222 und in die Werke und Schriften der Gelehrten so wie in die Ritualbücher gieng dieser adjectivische Zusatz nicht vor dem Anfang des dreizehnten Jahrhunderts über, Binterim a. a. O. S. 224. Die Sprache der altlateinischen Kirche aber drückt den ganzen und vollen Sinn dessen was wir letzte Oelung zu nennen gewohnt sind, auch ohne Hinzufügung dieses Attributes aus z. B.: Fiat illi haec *olei sacri perunctio* morbi ... expulsio bei Greg. lib. Sacramt. N. 913, wie derselbe auch a. a. O. N. 912 die Phrase Jemanden die letzte Oelung spenden passend ausdrückt durch *inungere aliquem oleo sancto* [*sacro*]; demnach hieße die letzte Oelung empfangen: *inungi oleo sacro.* Priesteramt. Wird hiemit im engeren Sinne die nach der hierarchischen Ordnung der bischöflichen Würde unmittelbar oder zunächst untergeordnete Stufe des geistlichen Amtes verstanden, so muß dafür nothwendig *presbyteratus, presbyteratus officium, presbyteratus ordo* gesagt werden im Gegensatz zu *episcopatus.* S. darüber Greg. dial. I, 9 und epp. II, 19. Hienach ist das Handwörterbuch von G. zu vervollständigen. Pulsfühlung. Unter Puls ist bei G. wohl die Redensart den Puls fühlen berücksichtigt, aber es mangelt ganz und gar das substantivische Pulsfühlung. Wie dieß lateinisch auszudrücken sei lehrt Greg. Dial. IV, 12: Medici *ad tactum venae* denunciaverunt ... Schütteln. Für das deutsche sich schütteln, z. B. von Vögeln die ihr Gefieder schütteln hat G. *se concutere, se excutere,* hingegen die Phrase: die Flügel schütteln ist übergegangen. Dieß heißt bei Greg. ganz gut *alas excutere,* s. in Job XXX, 15 und Reg. Past. III, 40. Eben so

wenig findet sich bei G. etwas für unser: die Flügel erheben, ausbreiten, ausspannen, was bei demselben Auctor durch *erigere*, *elevare*, *extendere*, *exserere*, *expandere alas* bezeichnet ist, s. Greg. in Job XXXI, 11, ebendas. §. 42 Ende und §. 49 und 71. Die Flügel sinken oder hängen lassen drückt der gleiche Vater aus durch *alas submittere* nach Vulg. Ezech. 1, 25 was nicht minder richtig ist als das von G. angegebene *demittere alas*. Ferner: die Flügel zusammenlegen, wenn der Vogel sich irgendwo setzt, ist = *complicare alas*, Greg. in Job XXXI, 28; das Rauschen der Flügel beim Auffliegen und Fliegen selbst heißt *sonus alarum*, Vulg. Ezech. 1, 24 und *sonitus alarum*, Greg. Homil. in Ezech. I, 8, 3; endlich der Flügelschlag bei Angriff oder Abwehr wird von Greg. in Job XXIV, 20 ganz gut durch *alarum percussio* bezeichnet. Für das Stumpfwerden der Zähne beim Genuß von unreifem oder nicht abgelagertem Obste und dergl. hat G. keinen lateinischen Ausdruck, während die Vulg. Jerem. 31, 29 dafür nicht unpassend sagt dentes *obstupescunt*. Für Klostergarten soll nach G. lateinisch gesagt werden * *hortus* oder *horti coenobii*; einen antiken Ausdruck dafür bietet Greg. Dial. III, 14: *in hortum monasterii jactare ferramenta*. Opfergabe. Dieses von G. ganz übergegangene Wort wird klassisch allerdings durch *hostia*, *victima* und ähnliches ausgedrückt. Daß indeß auch das mit dem deutschen wörtlich zusammenstimmende *hostiarum* oder unter Umständen *victimarum munera* wenigstens im Gegensatze nicht unlateinisch wäre, geht aus Greg. Homil. in evang. II, 37, 10 hervor, wo es heißt: Qui *relinquere* omnia non potest . . . *lacrymarum*, *eleemosynarum*, *hostiarum*

munera offerat. Primat. Nicht besonders hervorgehoben ist von G. und Kraft die Bedeutung des Wortes, nach welcher es die Spitze, die oberste Leitung und Regierung der Kirche durch die Nachfolger des hl. Apostels Petrus ausdrückt. Dieß ist *principatus ecclesiae* und den (kirchlichen) Primat einnehmen, besitzen = *ecclesiae principatum tenere* bei Greg. in Job XXVI, 45 Lauf. Zu den für unsere deutsche Redensart: der Zunge freien Lauf lassen im Handwörterbuch von G. gegebenen lateinischen Bezeichnungen läßt sich noch hinzufügen der schöne Tropus: *linguae frena relaxare* nach Greg. in Job XII, 56. Nagen. Was den bildlichen Gebrauch dieses Wortes betrifft, wie: Kummer, Sorgen nagen am Herzen, so würden wir keinen Anstand nehmen, dafür neben dem klassischen *curae, aerumnae animum exedunt* auch *curae animum mordent* zu sagen mit Greg. in Job XIII, 15, da mordere schon klassisch und nachklassisch = beunruhigen, schmerzen, wehe thun. S. Georges im lateinisch-deutschen Handwörterbuch unter mordere und füge den dort angeführten Stellen noch bei: hunc mordebit objurgatio, Quintil. J. O. I, 3, 7. Tränke. Für das deutsche zur Tränke gehen läßt sich außer den im Handwörterbuch von G. aufgeführten Ausdrücken auch *ad bibendum venire* verwenden nach Vulg. Genes.. 30, 38. Kirchenkasse ist bei G. lediglich durch * *aerarium ecclesiasticum* bezeichnet. Merkwürdig ist in dieser Beziehung, was bei Greg. epp. I, 44 gesagt wird: Nos *sacculum ecclesiae* ex lucris turpibus nolumus inquinari, was wenigstens für ein bescheidenes Kirchenvermögen ein ganz wie gemachter Ausdruck ist. Rosenblüthe wird bei G. berücksichtigt, aber mehrere zusammengesetzte Wörter

ähnlicher Art sind im Handwörterbuch übergangen. Man vergl. darüber Greg. Homil. in Ezech. I, 6, 4: aliter olet *flos uvae*, aliter *flos olivae*, aliter *flos violae*. Regierungsrechte. Für dieses von G. ganz übergangene Wort kann man auch *jura regiminis* = der ganze Complex der mit einer Regierung verbundenen Rechte, Befugnisse wählen, wie von Greg. in Job XXII, 52 und XXVI, 46 so die Rechte der Kirchenregierung ausgedrückt sind und Regierungsgewalt bei ihm auch durch *jus potestatis* und *potestas regiminis* bezeichnet wird a. a. O. XXVI, 46 und §. 53. Sündenbekenntniß. Merkwürdigerweise ist auch dieses Substantiv bei G. nicht zu finden; es ist lateinisch *peccati*, *peccatorum confessio* bei Greg. in Job XV, 6 und *confessio delictorum*, ebs. XXXV, 44. Kämpfer, Streiter im übertragenen Sinne: Streiter Gottes und dergl. ist ein bekanntlich schon der Sprache des neuen Testamentes geläufiger Tropus. Vergl. Vulg. II. Cor. 10, 3, 4 und Ephes. 6, 11 — 17. Ganz natürlich also wenn diese Weise des Ausdrucks nicht bloß, wie Georges angiebt, bei Minucius Felix sondern auch bei den späteren Auctoren der abendländischen Kirche gangbar ist. Also sind *verus Christi miles, milites Christi, sancte deo militare, in exercitu Christi militare* u. dergl. bei Ambros. in Ps. 38, §. 35 Aug. Serm. 276, 2, bei ebendemselben contra litt. Petill. III, 13 Hier. epp. 58, 1 Verbindungen, welchen unsere deutsch-lateinischen Wörterbücher etwas mehr Aufmerksamkeit schenken dürften. Bei Greg. epp. II, 8 hat aber *militare ecclesiae* noch engere Bedeutung; es bezeichnet dort nicht den Kampf und Streit überhaupt, welchen jeder wahrhafte Bekenner Christi auszufechten hat, sondern speciell den

heiligen Kampf, welchem der Diener der Kirche, der Priester in Ausübung seiner Amts- oder Standespflichten sich unterziehen muß. Nichtsthun. Wie könnte man wohl lateinisch den bekannten aus dem Italienischen stammenden Ausdruck: das süße Nichtsthun wiedergeben? Wir glauben, daß auch hier wieder Greg. aushilft, wenn er Job XXVII, 25 sagt otii dulcedine torpescere = im süßen Nichtsthun erstarren, verkommen. Für Traumgesicht sind bei G. mehrere lateinische Bezeichnungen angegeben, denen man auch noch *somnii visio* beifügen kann, wie für Traumbilder auch *somniorum imagines* brauchbar ist. S. Greg. in Job VIII, 41 und 42 (bis). Kirchengut. Nach dem Handwörterbuch von G. heißt Kirchengut im allgemeinen * *bonum ecclesiasticum*. Dafür ist bei Greg. im gleichen Sinne *res ecclesiasticae* gesagt: res ecclesiasticas reddere, epp. IX, 31. Wird an kirchliche Güter in Grund und Boden gedacht, so kann statt * *fundus ecclesiasticus* (so Georges) ganz gut, wie schon in unserem zweiten Artikel nachgewiesen wurde *praedium*, *praedia ecclesiae*, *ecclesiarum* gesagt werden (Tübinger theol. Quartalschrift 1869, 3. Heft, S. 445 unten). Dem fügen wir jetzt bei, daß *praedia ecclesiarum* auch bei Greg. epp. IX, 110 p. medd. gefunden und *praedia ecclesiastica colere* von ihm ebendas. I, 44 gebraucht wird. Waisenvater. Sofern bei diesem Worte nicht an den Vorsteher, Verwalter eines Waisenhauses und dergl. gedacht, sondern derjenige gemeint ist, welcher sich der Armen wie ein leiblicher Vater seiner Kinder d. h. mit väterlicher Liebe annimmt, so kann man lateinisch dafür ganz gut *pater pauperum* gebrauchen nach der Vulg. Job 29, 15. Stillschweigen. Bei diesem Worte vermißt man im Hand-

wörterbuch von G. die Redensart sich Stillschweigen über etwas auflegen. Dieß heißt lateinisch ganz gut *silentium*, *silentium alicujus rei ori (suo)* oder *sibi imponere*. S. darüber Greg. in Job IX, 51 und ebendaselbst XXIII, 18 (bis). Taufe. Will man Empfang der hl. Taufe lateinisch gleichfalls mit einem substantivischen Ausdruck wiedergeben, so ist dafür *susceptio baptismatis* zu sagen nach Greg. in Job XXXI, 29. Sich verneigen. Bemerkenswerth ist die Umschreibung von *προσκυνεῖν τινα* bei Greg. in Job VI, 29 und Homil. in Ezech. II, 9, 19: *Pronis, submissis ad, in terram cervicibus aliquem adorare.* Verheirathet — unverheirathet, ledig. Außer den von G. angegebenen Ausdrücken lassen sich dafür auch die gewählten wohl aus der Rechtssprache entlehnten Bezeichnungen: *conjugiis obligati — a conjugii nexibus liberi* bei Greg. Reg. Past. III, 27 verwenden. Klosterzucht. Hiefür wird von G. * *disciplina monasterialis* angegeben; der * ist zu tilgen, denn nach den Worterbüchern von Freund und Forcellini finden sich *disciplinae monasteriales* = Regeln, Gebote, Satzungen der Klosterzucht bei Sidon. epp. 7, 9; außerdem kann man aber auch mit Greg. epp. II, 41 disciplina *monastica* oder (besser) *monachica* sagen, da die erstgenannte Form des Adjectivs bei unsern Lexikographen mit Ausnahme von L. Quicherat: Addenda Lexicis latinis p. 176 (a unten) gar nicht genannt wird. Tugendübung. Auffallenderweise ist dieses Substantiv von G. ganz vergessen. Bei Greg. in Job XXIX, 41 steht dafür *exercitatio virtutum*, ein klassischer Ausdruck, da exercit. v. wie ich hintennach sehe, auch bei Cic. Senect. 3, 9 vorkommt. Spätopfer. Morgenopfer = *sacrificium*

matutinum hat G. aufgenommen, dagegen ist das correspondirende Abend- oder Spätopfer sowohl von ihm als von Kraft vernachläßigt. Dieß heißt aber lateinisch *sacrificium vespertinum*. S. die Vulg. Ps. 140, 2. Residenz. Dieses Substantiv wird im Handwörterbuch von G. lediglich als Wohnung eines Fürsten oder als Residenzstadt betrachtet. Nun weiß aber jeder Kenner des Kirchenrechtes, daß die Kleriker an die Residenzpflicht, d. h. an die Obliegenheit gebunden sind, am Orte ihrer Anstellung zu wohnen und zu wirken — s. Richter Lehrbuch des kathol. und evangelischen Kirchenrechtes §. 150 — Dafür nun etwa *residentia* oder *officium residentiae* zu sagen geht aus dem Grunde nicht an, weil *residentia* kein altlateinisches Wort ist und sich für dasselbe ein genügender Ersatz in *residendi officium* oder *lex* bietet. Diese Pflicht erfüllen oder Residenz halten heißt ja bei Greg. epp. II, 23 einfach und gut *in ecclesia sua residere* in dem Gegensatz von *foris per diversa loca vagari*. Demnach hieße zur Residenzpflicht verbunden sein: officio, lege in ecclesia sua residendi; oder im Zusammenhange bloß residendi lege teneri. Ueber sein Alter, über die Jahre hinaus klug, verständig sein ist unseres Wissens von G. nicht berücksichtigt. Dafür kann man einfach und gut mit Greg. epp. VIII, 22 p. init. sagen *ultra aetatem suam sapere*. Ungestümm, unverschämt, brutal bitten oder verlangen, daß .... Einen ganz guten, aber im Handwörterbuch von G. i. v. unverschämt nicht angeführten Ausdruck hat dafür Greg. Dial. I, 9 medd.: Subito ad episcopum pauperes venerunt, qui *importune* precabantur, ut ... Mohr. Für das allbekannte: ein Mohr läßt sich

nicht weiß waschen, bietet uns auch Greg. epp. III, 67 Ende eine in unsern Wörterbüchern nachzutragende lateinische Ausprägung; *Aethiops in balneum niger intrat et niger egreditur.* Kirchenrechnung heißt bei G. * *rationes aerarii ecclesiastici;* kürzer kann unser: etwas in die Kirchenrechnung eintragen gegeben werden durch *aliquid rationibus ecclesiasticis inferre* nach Greg. epp. IV, 19. Manns- und Frauenklöster. Beide Wörter fehlen bei G. ganz und gar. Das erstere nun ist bei Greg. epp. IX, 111 = *monasterium virorum*, und ein Mannskloster gründen = *monasterium virorum constituere,* ebendas. Frauenkloster drückt derselbe durch *monasterium virginum* aus Dial. I, 4 und III, 33 und epp. V, 6 Ende. Dasselbe ist auch *monasterium ancillarum Dei,* epp. III, 63 und IV, 8 und 15; endlich Manns- und Frauenklöster neben einander genannt heißen *monasteria virorum ac feminarum,* Dial. III, 38. Wahl. Wenn G. dafür unter anderem *eligendi judicium* oder deligentium judicium bietet, so findet sich dafür auch *electionis judicium* bei Greg. epp. II, 22: dignus cunctorum est *electionis judicio* comprobatus. Völlerei im allgemeinen wird man auch durch das allerdings späte aber aus der Grundbedeutung richtig übergetragene *ingluvies* oder *ingluvies ventris* übersetzen nach Greg. in Job XXXI, 87 und XXXIII, 65. Klosterregel ist nach G. * *lex coenobitis vel monachis servanda;* statt dieses gemachten Ausdruckes wird wohl kürzer und einfacher *regula monachica* nach Greg. epp. V, 1 oder *regula monasterii,* Greg. a. a. O. XI, 48 gesagt. Ruhe. Zur Ruhe oder zur ewigen Ruhe eingehen wird von G. lediglich als bildlicher Ausdruck für sterben genommen und demge-

mäß auch übersetzt. Wenn aber die katholische Kirche betet, daß Gott Jemanden zur ewigen Ruhe einführen, ihm die ewige Ruhe schenken, ihm sein ewiges Licht leuchten lassen möge, so meint sie damit die Ruhe der Seligen Gottes und die Klarheit des himmlischen Lichtes d. h. die ewige Seligkeit, in welche Gott die Seelen der Abgestorbenen einführen solle. So steht z. B. *aeternae vitae requiem quaerere* bei Greg. Homil. in Ezech. II, 5, 16 und ebendaselbst *requiem aeternam quaerere*, und a. a. O. §. 7: Quando . . *ad aeternae vitae requiem introducamur ignoratur*. Kirchweihe. Dafür bietet G. nur das nicht einmal original lateinische *encaenia*, während das bei den Auctoren der altlateinischen Kirche hiefür gewöhnlichste Wort — *dedicatio* — gar nicht erwähnt ist. S. hierüber August. Serm. 336, 1 und 3, Ambros. epp. IV, 1, Greg. Homil. in evang. I, 14, 6. Wenn nun die patristische Latinität für Kirchweihe gewöhnlich *dedicatio ecclesiae* sagt, ecclesia aber = Ort der Versammlung von Kraft direct, von G. stillschweigend mißbilligt wird, so brauchte man für den Genitiv *ecclesiae* nur *templi*, *aedis sacrae* zu substituiren, um einen vollkommen klassischen Ausdruck zu gewinnen. Allein diese Substituirung ist unsererseits gar nicht nothwendig, da *dedicatio templi, basilicae* altkirchliche Auctorität hat. S. Greg. lib. Sacram. N. 187. Endlich ist wohl auch noch dieß zu tadeln, daß G. das eigentliche Kirchweihfest d. h. den feierlichen Act der Einweihung einer Kirche nicht von der allergewöhnlichsten Bedeutung des Wortes: der alljährlichen Erinnerungsfeier der Einweihung einer Kirche unterscheidet. Das erstere wäre durch *sollemnia dedicationis templi* und dergl. zu übersetzen nach Greg. epp. III, 63 und VI, 22.

Dieses aber heißt in der Secreta des Römischen Missals *templi anniversarium dedicationis diem celebrare*, eine Bezeichnung, welche nicht bloß an und für sich vortrefflich ist, sondern dazu auch noch altlateinisch und wörtlich sich findet bei Greg. lib. Sacramt. N. 187 (bis). Unter dem Worte weihen endlich hat G. wohl für das heidnische: einem Gotte einen Tempel weihen *deo delubrum, templum dedicare* oder *consecrare,* aber ganz übergangen ist, wie lateinisch der besondere Name einer christlichen Kirche wie z. B. Marien-Thomaskirche und dergl. zu geben sei. Dieß kann lateinisch ausgedrückt werden nach Greg. welcher epp. VI, 62 und lib. Sacramt. N. 563 dafür sagt: templum, aedem *nomini* alicujus dicare oder *in honorem alicujus* z. B. beatae Mariae virginis consecrare, Greg. epp. III, 63, oder auch *basilicam, templum alicui sacrare* bei Leo lib. Sacram. XXXIV; endlich wäre auch der bloße Genitiv des Namens, dem eine Kirche geweiht ist, zulässig wie *basilicae sanctorum Martyrum,* Leo a. a. O. XIX. Waise. Bei diesem Worte ist von G. die Verbindung: vater- und mutterlose Waise oder Doppelwaise ganz vergessen. Bei Greg. epp. III, 28 heißt dieß vollkommen gut *utroque parente orbatum esse.* Winterregen wird von G. nur durch *imber hibernus* ausgedrückt, gut ist aber auch dafür *pluvia hiemis,* Vulg. Job 37, 6 oder *pluviae hiemales* bei Greg. in Job VII, 30. Simonie treiben ist bei G. nur * *munera ecclesiastica nundinari.* Diese Uebertragung ist einerseits zu eng und zweitens modern, denn gerade Simon der Magier von welchem dieses Delict seinen Namen hat, wollte nicht ein kirchliches Amt, sondern viel mehr die Wundergabe erwerben, durch Auflegung seiner Hände den heiligen Geist mitzutheilen, nach Apostelgeschichte 8,

18 und 19. Ebenso lehrt auch das kanonische Recht — s. z. B. Richter Lehrbuch des evangelischen und katholischen Kirchenrechtes §. 206 ausdrücklich, daß man sich der Simonie nicht bloß durch Kauf oder Verkauf geistlicher Aemter sondern auch auf andere Weise schuldig machen kann z. B. bei der Verwaltung der Sacramente, den Dispensationen, Consecrationen, Benediktionen; oder das Wesen der Simonie besteht darin, daß man ein geistliches Gut um Geld kauft oder verkauft. Insofern können wir die fragliche Sache ganz richtig lateinisch bezeichnen durch: *Donum dei pecunia, pretio mercari,* Greg. epp. V, 23 und ibid. epp. 55 und *donum Dei pretio comparare vel vendere,* ebendas. epp IX, 106. Ist aber speciell Kauf oder Verkauf eines geistlichen Amtes gemeint, so machen wir darauf aufmerksam, daß in der abendländischen Kirche — s. Richter a. a. O. §. 13 A. 3, für die einzelnen Kirchenämter die Benennung *ordines* schon frühe üblich geworden ist, demnach hieße: Kirchenämter auf dem Wege der Simonie verleihen *sacros ordines accepto praemio* [*pretio*] *conferre,* Greg. epp. V, 55 und Kirchenämter um Geld erkaufen *pecuniam dare pro sacris ordinibus*, ebendas. IX, 106. Wegzehrung wird von G. durch *viaticum* ohne jeglichen weitern Beisatz gegeben. Es sei deßhalb bemerkt, daß *viaticum* wie unser Wegzehrung tropisch angewendet schon in der alten Kirche das hl. Abendmahl bedeutet, welches man den Sterbenden als Speise oder Wegzehrung zum ewigen Leben mitgab. So heißt also um die Wegzehrung bitten *viaticum petere*, sie empfangen *viaticum accipere,* beides bei Greg. Dial. IV, 15 g. E. und *viaticum exitus sui tempore percipere,* Greg. epp. V, 7. Glaubensverbreitung ist von G. ganz übergangen. Bei

Greg. epp. XI, 62 wird es kurz und gut durch *propagatio fidei* bezeichnet. Gnadengabe. In der theologischen Sprache unterscheidet man bekanntlich gestützt auf Jesaj. 11, 2 sieben Gaben des hl. Geistes. Dafür nun sagt Greg. entweder: *sancti spiritus gratia septiformis*, Homil. in Ezech. II, 7, 7 und ebendas. Homil. VIII, 2 und Homil. in evang. II, 24, 4 oder *spiritus gratiae septiformis* = der siebenfachen Gnade, in Job XXXV, 18 und die 7 Gnadengaben des hl. Geistes empfangen *dona spiritus* oder *dona spiritus sancti gratiae septiformis accipere*, in Job XXXV, 14 Ende, mit den 7 G. des hl. G. Jemanden erfüllen *gratiae septiformis spiritu aliquem* implere a. a. O. §. 15, erfüllt sein mit 2c. *spiritus gratiae septiformis replet aliquem*, ebendas. diese 7 Gaben mittheilen: *dona spiritus septiformis gratiae alicui tribuere*, a. a. O. §. 18.

2.

Untersuchungen über die Lehre von Gesetz und Freiheit.

Von Professor Lic. **Linsenmann.**

Zweiter Artikel.

II. Der Probabilismus.

Der Probabilismus ist seit Langem das Stichwort der Moraltheologen, an welchem die Parteien sich erkennen und scheiden; und es giebt namentlich seit den letzten Jahrzehnten keinen katholischen Moralisten, der nicht über den alten Streit zwischen den Systemen der Probabilität neues Licht zu verbreiten gesucht hätte, sei es in mehr geschichtlicher oder mehr dialektischer Auseinandersetzung. Der Reiz der Neuheit ist es wahrlich nicht, der den Fachschriftsteller oder den Leser für eine wiederholte Erörterung dieses Problems gewinnen könnte. Aber auch die zahlreichen Darstellungen aus älterer und neuester Zeit haben das Verständniß dieser eigenthümlichen Erscheinung in der Geschichte der Sittenlehre keineswegs leicht gemacht, und die bis zum Unförmlichen angewachsene Literatur über dieselbe ist, anstatt die Wege zu weisen, zu einem Gestrüppe geworden, durch welches man nur mit dem Schwerte unerbittlicher Kritik sich Bahn brechen kann.

Trotzdem nämlich, daß heutzutage der Probabilismus in den katholischen Schulen zur nahezu durchgängigen Geltung und Herrschaft gelangt ist, ist doch die Untersuchung über denselben noch keineswegs abgeschlossen, und es ist mit der Begründung desselben noch dergestalt schlecht bestellt, daß z. B. derjenige Theologe, der in neuerer Zeit fast allein eine gründliche, aus der Dogmengeschichte geschöpfte Verständigung über den Probabilismus versucht hat, Karl Werner [1]), denselben als eine Einseitigkeit abwirft. Es dürfte darum ein neuer Versuch der Ehrenrettung des Probabilismus — aber freilich nicht des Probabilismus um jeden Preis — wohl noch statthaft sein.

Um nicht ab ovo anfangen zu müssen, werden wir vorerst einerseits den literärgeschichtlichen Apparat, so weit thunlich, in der Feder zurückbehalten, andererseits die Terminologie bezüglich der Hauptbegriffe als bekannt voraussetzen; nur einen Punkt, in welchem die Terminologie nicht constant ist, müssen wir hier gleich namhaft machen. Der Äquiprobabilismus nämlich wird von einigen Moralisten als eigenes System vom Probabilismus unterschieden und diesem entgegengesetzt, während andere richtiger den erstern nur als eine Modification des letztern auffassen; nach den einen würde also z. B. die Moraltheologie von Bischof Martin, das verbreitetste deutsche Lehrbuch der Moral aus neuerer Zeit, zu den antiprobabilistischen Werken zählen, während andere dieselbe in die Reihe der Probabilisten stellen.

Ueberhaupt fällt uns, wenn wir die einzelnen Moralisten um ihr Bekenntniß in der Probabilitätsfrage angehen, eine merkwürdige Erscheinung in die Augen, daß nämlich auch

---

1) System der christlichen Ethik. I. Bd. S. 430 ff.

diejenigen unter ihnen, welche dem Probabilismus sich unterwerfen, keineswegs freudige Bekenner desselben sind. Es ist bekannt, mit welchem Eifer immer wieder die Jesuiten sich darwider, wie gegen einen Vorwurf, verwahrten, nicht bloß daß sie die Erfinder des Probabilismus sein sollten, worin sie natürlich formell vollständig recht haben; sondern auch dagegen, daß der Probabilismus die eigentliche und spezifische Lehre ihres Ordens sei. Schon Concina macht darüber die verfängliche Bemerkung: Si sana est (haec doctrina), cur tanto studio gloria inventionis respuitur? Si sana non est, cur adoptatur? [1]). Auch die neuern Moralisten nehmen sich mit sichtlicher Befangenheit des Probabilismus an als eines Systemes, dem man gar zu viel Uebles nachgesagt habe, dem man aber doch eine bessere Seite abgewinnen und für das man eine billigere Beurtheilung fordern könne, ohne daß man es aber eigentlich empfehlen möchte. So bemerkt Probst: „An sich ist diese Theorie nicht geradezu zu verwerfen, aber sie ist sehr behutsam anzuwenden." [2]) Der Probabilismus wäre also nur so eine Art Nothbehelf, etwa wie Einige die Mentalreservation, die geheime Schadloshaltung u. s. w. mit gewissen Restriktionen zulassen. Martin, der in den frühern Auflagen Probabiliorist gewesen, läßt noch in seiner neuesten Auflage den Satz stehen: „Prüft man Gründe und Gegengründe unbefangen, so wird man sich nicht verbergen können, daß der Probabilismus, selbst noch unter den oben aufge-

1) Apparatus ad Theologiam christianam dogmatico moralem. Rom. 1763. tom. II, lib. III, de Probabilismo dissertat. IV, cap. VIII. §. 6.

2) Katholische Moraltheologie I. Bd. S. 113.

stellten Beschränkungen, unhaltbar ist." [1]) Trotzdem ist aber der Herr Bischof von Paderborn Probabilist; er hat nämlich seinen frühern Widerspruch gegen den Aequiprobabilismus aufgegeben und rechtfertigt diesen jetzt genau mit jenen Argumenten des h. Alphons von Liguori, welche der Probabilismus mit dem Aequiprobabilismus gemein hat. Wer diese Beweise für concludent nimmt, kann den Probabilismus nicht mehr für unhaltbar erklären. Simar, der den Aequiprobabilismus für berechtigt erkennt und demselben nach dem Vorgange Aberle's [2]), eine tiefere und geistigere Auffassung abgewinnt, bemerkt doch schließlich: „Man würde sehr irren wenn man die Theorie des Aequiprobabilismus zum leitenden Grundprincip des christlichen Lebens erheben wollte." [3]) Er beachtet nicht, daß in diesen Worten eigentlich die entschiedenste Verurtheilung des Aquiprobabilismus gefunden werden müßte; denn um was anders handelt es sich denn in der christlichen Moraltheologie, als um die Erkenntniß der leitenden Grundprincipien des christlichen Lebens? [4]) Daß man in der That den Probabilismus nur als Nothbehelf, den man hie und da entschuldigen könne, betrachtet,

---

1) Lehrbuch der katholischen Moral. 5. Aufl. S. 108. Noch strenger und schneidender ist folgendes Urtheil über den Probabilismus: „Leider lag aber in diesem Systeme der Keim des Mißbrauchs selbst verborgen, daher auch zur Zeit seiner Blüthe so viele laxe und sittenverderbliche Sätze hervortreten konnten." Ebend. S. 111.

2) Theolog. Quartalschrift 1851: Ueber den Aequiprobabilismus. S. 339 ff.

3) Lehrbuch der katholischen Moraltheologie S. 84.

4) Die citirten Worte können und wollen allerdings zunächst dahin gedeutet werden, daß der Gebrauch des Aequiprobabilismus zwar erlaubt, die Wahl der opinio tutior dagegen das bessere und Vollkommnere sei. Wir werden auf diese Wendung zurückkommen.

geht namentlich deutlich daraus hervor, daß man das Gebiet, auf welchem er Anwendung finden könne, aufs engste einzuschränken sucht. Von diesen Einschränkungen, die bei allen neuern Moralisten stehend sind [1]), sei hier vorerst nur die eine erwähnt, wornach vom Probabilismus nicht Gebrauch machen darf bezüglich der zum Seelenheil necessitate medii nothwendigen Dinge. Aber dazu gehören doch alle auf die Sittlichkeit Bezug habenden Dinge; denn zur Anwartschaft auf die Seligkeit ist eben erforderlich, daß man sie nicht durch die Sünde aufs Spiel setzt. Streng genommen könnte nach der hier genannten Einschränkung der Probabilismus nur auf dem Gebiete der Legalität, und nur sofern dieses mit dem der Moralität nicht zusammenfällt, Anwendung finden; mit andern Worten man würde unterscheiden zwischen der Verpflichtung der Sittengesetze und der canonischen, bürgerlichen und Disciplinargesetze, und es mit den letztern weniger streng nehmen als mit den erstern. Allein dieselben Theologen, welche diese Grundsätze geltend machen, sind wieder getheilter Ansicht, wenn bestimmt werden soll, was zur Moralität und was zur Legalität gehöre, was Gebot sei oder nicht; und so bleibt in den Casuistiken eine Menge von Fragen übrig, welche probabilistisch gelöst werden; abgesehen von den Fragen, welche die Cansuistik überhaupt nicht lösen kann, z. B. wie oft man einen Akt der Liebe zu Gott erwecken müsse.

Wie will man es bei diesem Stand der Sache, den wir der Kürze halber nur flüchtig zeichnen wollten und wobei wir von den eigentlichen Ausschreitungen einzelner

---

1) Liguori, theol. mor. lib. I. n. 42—52. Gury, theol. mor. pars. I. n. 56—57.

Theologen ganz absehen, den protestantischen Moralisten verargen, wenn sie sich in diese Art von Sittenlehre nicht finden können und die ganze Probabilitätsfrage als eine Absurdität abweisen! Wir entschuldigen natürlich nicht diejenigen unter ihnen, welche in blosen Schmähungen über „Jesuitenmoral“ absprechen, ohne wenigstens eine geschichtlich gerechte Kenntniß derselben angestrebt zu haben. Aber auch denjenigen unter ihnen, welche den Versuch zu einer tiefern dogmengeschichtlichen Würdigung des Problems gemacht haben, wie Wuttke, Dreydorff, ist offenbar das richtige Verständniß sehr erschwert, so lange man nicht katholischerseits Hand anzulegen wagt, um den seit Jahrhunderten aufgehäuften Schutt abzuräumen.

Der Verfasser dieser Abhandlung hat seinen Standpunkt in der angeregten Streitfrage schon früher in dieser Zeitschrift (Jahrg. 1869. S. 139 ff.) im Allgemeinen kund gegeben und die Behauptung aufgestellt, daß der Probabilismus, auf seinen richtigen Grundgedanken zurückgeführt, geradezu ein christlich-evangelisches Princip vertrete (a. a. O. S. 149). Die folgende Ausführung hat den Zweck, dafür die nöthige Erklärung und Begründung zu geben. — Vielleicht ist schon die Hälfte der Arbeit gethan, wenn nur einmal das Problem klar gestellt ist.

Für einen Gewinn würden wir es vor Allem halten, wenn man sich einmal darüber einigte, die Probabilitätsfrage von der Lehre vom Gewissen auszuscheiden. Einen Anfang in dieser Richtung hat Elger gemacht, indem er, statt vom „wahrscheinlichen Gewissen“, von wahrscheinlicher Erkenntniß und Anwendung des Sitten-

gesetzes handelt [1]). Auch Friedhoff anerkennt, daß streng genommen die Bezeichnungen conscientia dubia, consc. probabilis nicht richtig seien; man sollte dafür besser sagen sententia dubia, probabilis [2]). Indessen hat das lateinische conscientia probabilis immer noch einen bessern und richtigern Sinn als das deutsche „wahrscheinliches Gewissen;" denn das lat. conscientia ist doppelsinnig, und kann sowohl dasjenige bezeichnen, was wir Gewissen nennen, als auch den Inhalt unsrer Erkenntniß im Allgemeinen, das Bewußtsein. Dieser Doppelsinn und in Folge dessen eine häufige Begriffsverwirrung zieht sich fast überall durch die Lehre vom Gewissen und erzeugt auf Seite der deutschen Protestanten das fast nothwendige Mißverständniß, als ob die katholische Moral die Probabilität als Maxime an die Stelle des Gewissens, der regula proxima unseres Handelns, setze [3]). Der Irrthum, der Zweifel, das Schwanken zwischen verschiedenen Meinungen ist in Wirklichkeit nicht etwas dem Gewissen Inhärirendes oder eine Eigenschaft des Gewissens, wie der Skrupel, die Perplexion des Gewissens, sondern tritt an das Gewissen heran als ein Conflikt zwischen Gesetz und Freiheit, den das

---

1) Lehrbuch der katholischen Moraltheologie. I. Bd. S. 91 ff.

2) Allgemeine Moraltheologie, Regensb. 1860. S. 180. — De sententiae probabilis . . . vi et efficacia, Monast. Questphal. (1859) pag. 1.

3) „Ein wahrscheinliches oder unwahrscheinliches Gewissen ist eben kein Gewissen." C. W. Linß, das Handbuch der theol. Moral des Jesuiten Gury und die christliche Ethik. Friedberg 1869. S. 23. Diese Schrift, die im übrigen eine einläßliche Berücksichtigung nicht verdient, citiren wir hier nur als Beleg dafür, wie gewisse Mißverständnisse durch den Ausdruck nahe gelegt werden.

Gewissen lösen muß. Auf dieser Linie bewegt sich das Streitobjekt, wie wir im ersten Artikel gezeigt haben; dasselbe gehört nicht in die Lehre vom Gewissen, sondern in die Lehre von der Pflicht.

Von viel größerer Bedeutung ist jedoch ein zweiter Fehler in der Darstellung und Lösung unsers Problems geworden. Schon das muß auffallen, daß eine so wichtige und durchgreifende Frage der Ethik, wie die Probabilitätsfrage ist, erst in so später Zeit auf die Tagesordnung gestellt wurde, so daß es scheint, der erste historisch nachweisbare Probabilist, Bartholomäus Medina, 1577, habe gleichsam das Ei des Columbus zum Stehen gebracht. In der That aber ist das Problem nicht erst von dieser Zeit an gestellt und noch weniger gelöst worden, vielmehr ist es jetzt schief gestellt worden und darum die ganze Sachlage in Verwirrung gerathen.

Man ergeht sich in der Regel in der Vorstellung, als ob bei dem Conflikte zweier entgegengesetzter Meinungen auf der einen Seite eine Verpflichtung, auf der andern aber die reine Negation einer Verpflichtung d. i. die Freiheit stehe. Darnach gäbe es ein Gebiet des Erlaubten oder Adiaphora, auf welchem der Mensch sich nach Lust und Willkühr bewegen könnte, so lange und soweit nicht ein bestimmtes Gesetz diese Freiheit beschränkte. Das Gesetz selbst aber müßte zuerst auf seinen Rechtsbestand und seinen verpflichtenden Charakter geprüft werden, ehe es als eine Instanz gegen die Freiheit gelten könnte. Es wäre freilich, so stellt man weiter vor, das Bessere, sich unter allen Umständen der Freiheit zu begeben und sich unter ein Gesetz zu stellen, man würde damit das Vollkommnere, was dem Ideal des christlichen Lebens näher kommt, thun;

nur wäre dann, dieses zu thun, nicht Pflicht sondern Rath; der Gebrauch der Freiheit aber wäre das Unvollkommene, das Thun des Weltkindes, an welches man nicht die höchsten Anforderungen stellt und mit welchem man schon zufrieden ist, wenn es eben nur nicht hinter den Forderungen der strengen Gerechtigkeit zurückbleibt oder keine Todsünde begeht.

Dieß klingt fast libertinistisch, und führt in der Folge zu der Annahme einer doppelten Moral, Weltmoral und Klostermoral; und die Casuistik kann nicht ganz von dem Vorwurf freigesprochen werden, diese falsche Scheidung begünstigt zu haben. Man übersieht in der Regel den Fehler, der in der obigen Argumentation und überhaupt in der Begriffsbestimmung der Freiheit mitunterläuft; derselbe liegt darin, daß man unter der Freiheit, die im Gegensatz zum Gesetz, näherhin zum Gesetzesbuchstaben, steht, eine durch keine höhere Vernunfteinsicht geordnete Willkühr versteht, auf deren Gebrauch keine sittliche Verantwortung ruht. Diesen Irrthum bezüglich der Freiheit in sittlichen Dingen hat unsers Wissens am bestimmtesten Jocham erkannt und ausgesprochen: „Der Mensch ist in all seinem Thun und Lassen im Verhältnisse der Abhängigkeit von seinem Gott, er ist in Folge dessen in all seinen Handlungen gegen Gott verpflichtet, und kann nur in der Anerkennung dieses Verhältnisses und in der Erfüllung dieser Verpflichtung seine wahre Freiheit gewinnen. Auf diesen Grundsatz alles sittlichen Lebens uns stützend können wir einen wesentlichen Unterschied zwischen der zweifelhaften Verpflichtung und der Pflichtencollision nicht mehr finden. In der zweifelhaften Verpflichtung kann es sich nie darum handeln, ob der Mensch irgend eine Hand-

lung thun soll oder aber gar nichts thun dürfe; denn gar nichts thun ist Müssiggang, ist Sünde. Jedes Unterlassen der Arbeit, jede Ruhe muß einen Endzweck haben [1])." Ich bin also in jedem Falle für den Gebrauch der Freiheit verantwortlich; und diese Verantwortung legt mir Pflichten auf; der Gebrauch der Freiheit in einem Collisionsfalle kann sich nur als Pflicht, nicht bloß als etwas schlechthin Erlaubtes, Indifferentes darstellen. Es kann sich mir z. B. die Erwägung aufdrängen, ob ich berechtigt bin, der Tagesarbeit für meinen Beruf eine Stunde abzubrechen; mein Beruf schreibt mir nicht eine bestimmte Zeit vor, die ich auf das dafür nothwendige Studium zu verwenden habe; um so mehr aber empfinde ich, wie gewissenhaft ich meine Zeit zu benutzen habe, um meinem Berufe zu genügen. Es steht also die Vermuthung dafür, daß mein Beruf meine ganze Arbeitszeit in Anspruch nimmt; wenn ich nun frage, ob es mir erlaubt sei, einen Theil davon abzubrechen, so ist diese Frage nur halb richtig gestellt; ich muß vielmehr fragen, ob es nicht außer der strikten Berufspflicht noch andere Pflichten gebe, Rücksichten auf die nothwendige Erholung, häusliche Sorgen, Freundespflichten, die mir nahe legen, von der Freiheit gegenüber der Berufspflicht Gebrauch zu machen. Es giebt solche Pflichten, und ihre Erfüllung ist nicht bloß unter Umständen erlaubt, sondern sittlich gut, ja manchmal geradezu das Bessere, ohne daß es jedoch gerade als nothwendig erscheint; denn im letztern Falle fiele die Collision überhaupt weg. — Es

1) Moraltheologie oder die Lehre vom christlichen Leben nach den Grundsätzen der katholischen Kirche. I. Th. S. 214 f.

stehen sich also wohl Gesetz und Freiheit, aber nicht Pflicht und Freiheit, sondern Pflicht und Pflicht gegenüber. Es ist unwahr, daß es im Zweifelfalle das Bessere oder Gerathene sei, für die Verbindlichkeit des Gesetzes zu entscheiden; man muß nur einzelne Fälle aus dem Leben selbst ins Auge fassen, und es wird meistens auch nicht einmal mehr der Schein davon übrig bleiben. Wir entlehnen ein Beispiel aus der schon belobten Abhandlung Aberle's. „Ein Privatmann kann zur Erntezeit an einem Sonntage nicht arbeiten lassen, auch wenn die größte Gefahr vorhanden ist, daß darüber die Feldfrüchte zu Grunde gehen; ob aber ein Pfarrer unter den gleichen Verhältnissen seinen Parochianen die zum Arbeiten nöthige Dispensation verweigern könne, ist eine ganz andere Frage [1])." Hier handelt es sich also nicht bloß darum, ob der Pfarrer Dispens geben dürfe, sondern ob er nicht eine Pflicht dazu erkenne. Der Conflikt zwischen Gesetz und Freiheit erweist sich sonach als eine Collision der Pflichten, und nur unter diesem Gesichtspunkte ist es wahr, daß die Vernunft ebenso gut Quelle der Sittenlehre ist, als das Gesetz, oder, wie die Moralisten sagen: qui prudenter agit, bene agit. Es wäre darum vor Allem die Frage so zu stellen, ob es überhaupt innerhalb des durch Christi Gesetz geordneten sittlichen Lebens eine Collision gebe, in welcher die Forderung des Gesetzes mit der Forderung des Vernunfturtheils

1) A. a. O. S. 357. In dem angegebenen Fall wird aber auch der Privatmann der Erwägung Raum geben müssen, ob er mit dem Unterlassen der Arbeit nicht eine berechtigte oder gar pflichtgemässe Sorge für seinen Hausstand verabsäume; er ist nur insofern besser daran als der Pfarrer, als er durch die Auktorität des letztern über den Zweifel, beziehungsweise den Conflikt hinwegkömmt.

zusammenstoße, so daß eines das andere ausschließt. Giebt es eine Collision, welche dem christlich gebildeten Gewissen Schwierigkeiten bereitet?

Es wird einen Höhestand der sittlichen Freiheit geben, auf welchem es keine „Gewissensfälle" mehr gibt; das ist der Stand der Vollkommenheit der Vollendeten. Hienieden stehen wir dem Gesetze noch anders gegenüber. Unser Lebenspfad in dieser Welt voll sittlicher und socialer Unvollkommenheit ist nicht so glatt geebnet, daß über Rechte und Pflichten kein Streit entstehen könnte; die Gesetze selbst sind zum einen Theil von unsicherem, veränderlichem Bestand, sind selbst unvollkommen; die unveränderlichen und unvergänglichen Gesetze aber entziehen sich oftmals, bei dem unvollkommenen Zustand der menschlichen Einsicht, der richtigen Deutung und Anwendung. Das ist, wie K. Werner es ausdrückt, „die zeitliche Incongruenz des Menschlichen und Göttlichen in der durch Menschenschuld entgöttlichten Wirklichkeit des irdischen Daseins [1])." Daraus erklärt Werner namentlich die große Disharmonie und den vielfältigen Mißklang der äußern Verhältnisse, deren sittliche Beherrschung und harmonische Versöhnung vielfach schwer, in einzelnen Fällen selbst zur zeitlichen Unmöglichkeit geworden ist; er schließt mit den ebenso schönen als wahren Worten: „Darin begegnen wir der ächten Tragik des großen Weltdrama, dessen unzählige Variationen sich in allen Kreisen des menschlichen Lebens wiederholen; der Streit zwischen Liebe und Ehre, zwischen Treue und Pflicht, zwischen Gehorsam und Gewissen, zwischen Menschlichkeit und Gottesfurcht hat von jeher in der erlebten Wirklichkeit und in ihrer künstlerischen

---

1) S. d. Ethik I. S. 429.

Reproduktion die erschütterndsten Motive eines tiefen und leidenvollen Seelenkampfes geboten."

Diesen Conflikten läßt sich nicht entgehen durch einen schlechthinigen Gesetzesgehorsam. Dieß läßt sich noch weiter erhärten vermittelst einer Reflexion auf das Wesen des sittlichen Gehorsams.

Die strengste Form des Gehorsams begegnet uns im Ordensleben. Hier ist eine Pflichtencollision möglichst in die Ferne gerückt; es sind bis ins Einzelne die kleinsten Momente der Tages- und Hausordnung geregelt; die innere Seelenführung hält Obhut über die kleinsten wie über die größten Vorgänge des Seelenlebens, und wo noch ein Bedenken aufsteigen mag, da läßt sich Rath, Weisung und Befehl bei den Obern einholen. Ein Conflikt zwischen der gegebenen Norm und dem vernünftigen Räsonnement ist zum voraus abgeschnitten, indem der Ordensmann auf jegliche Reflexion und jeden Versuch, sein eigenes Urtheil als Maßstab an die Befehle seiner Obern anzulegen, verzichtet. Er vollzieht diese Befehle, gleichviel ob er einen vernünftigen Zweck darin erkennt oder nicht; er begießt auf Befehl den dürren Stab, gleich als ob er ein grünes Reis wäre; er zerstört das Werk seiner Hand in demselben Gehorsam, mit dem er es zuvor hergestellt; er ist, wie in den Schriften der Altväter und in den Statuten der Orden zu lesen, einem Leichnam gleich, der mit sich thun läßt, was die Obern wollen; er ist nichts weiter als ein Stab in der Hand des Greisen, der ihn regiert.

Und dennoch wird man von dieser Vorstellung Einiges abziehen müssen, um bei der Wahrheit zu bleiben. Es gibt keine Ordensregel und keine Disciplin der Ordensobern, die nicht dem geistig sittlichen Leben des Mönches noch eine

freie Bewegung gestattete und gestatten müßte; vor die reiche innere Welt der Gedanken, Hoffnungen und Wünsche kann man keine Wache stellen. Es gibt noch Gewissensnöthen genug auch im Kloster, und die strengste Anspannung der Idee des Gehorsams führt schließlich nur zur Scrupulosität. Dieser absolute Gehorsam liegt aber auch gar nicht eigentlich im Geiste der christlichen Disciplin; er ist im Orden selbst nur ein Durchgangspunkt, um aus der strengen Zucht des Noviziats zum freieren, geistigen Gehorsam überzugehen. Ein rein mechanischer, alle geistig vernünftige Mitthätigkeit ausschließender Gehorsam wäre nicht der vollkommene und würde dem Geiste des Evangeliums nicht wahrhaft entsprechen. Nicht derjenige herrscht über sich selbst, der sich selbst an die Kette geschmiedet hat, sondern der einer Kette nicht bedarf, um auf der Stelle auszuharren, auf die er berufen ist. Ja es wäre für das Ordensleben selbst der geistige Tod, es wäre jede zeitgemäße Entwicklung und kirchlich sociale Wirksamkeit der Orden unmöglich gemacht, wenn der Ordensgeist absoluter Feind wäre jeder geistigen Selbständigkeit der Ordensglieder. Es gibt Situationen, in denen man weiter kommt, wenn man sich vom Geiste des Ordens, als wenn man sich von der dürren Regel leiten läßt; das Ordenswesen bedarf, wie die Geschichte zeigt, seiner inneren Krisen und seiner jeweiligen Erneuerung.

Eine andere, von der christlichen verschiedene Form des sittlichen Gehorsams begegnet uns im Alten Bunde. Dem A. B. ist eigenthümlich der Gesetzesdienst, ja in gewissem Sinne der Buchstabendienst. Nun ist zwar auch das Gesetz nicht allumfassend, schon deßhalb weil es mehr in bestimmten Satzungen als in allgemeinen Ideen gegeben

wurde; es war auch nicht in eine solche Form gefaßt, daß es alle nationale, sociale, wirthschaftliche Weiterentwicklung des Volkes absolut gehindert hätte. Um nur an Eines zu erinnern, so war z. B. die politische Verfassung des Volkes so wenig gesetzlich fixirt, daß Israel abwechselnd in mehr republicanischer Form unter Richtern, oder unter Königen oder unter dem hohen Rathe stehen konnte. Allein bei all dem ist für die Israeliten noch kein Raum für subjektivistische Deutung des Gesetzes, kein Bedürfniß für philosophische Reflexion über die Forderungen der Zeitverhältnisse; für zweifelhafte Fälle gibt Gott selbst bestimmte Weisungen, entweder unmittelbar, wie in der Patriarchenzeit, oder er läßt sich befragen und gibt Antwort durch besondere Zeichen, das Loos, das hohepriesterliche Urim und Thumim, oder überhaupt durch die Organe der Theokratie, die Hohenpriester und A. Ganz besonders ist es dann das Prophetenthum, das auf Grund göttlicher Erleuchtungen König und Volk zu berathen hatte. Dieses Prophetenthum verfestigte sich in der Folge zu einer organisirten und bleibenden Institution, dem Körper der Gesetzeskundigen, Sopherim, der großen Synagoge. Es sind dieß Organe mit höherer Auktorität, deren Aufgabe es war, den Einzelnen in den Sinn des Gesetzes einzuführen, sein Bedenken zu lösen und sein Gewissen sicher zu stellen. Diese sind es, von denen der Herr sagt: „Auf den Stuhl Moses haben sich gesetzt die Schriftgelehrten und die Pharisäer. Alles nun, was sie immer euch sagen, haltet und thuet“. (Matth. 23, 2 ff.)

Aber schon hatte sich in der Entwicklung des A. B. eine bedeutungsvolle Wendung vollzogen. Es giebt nämlich keinen größern Gegensatz, als den zwischen dem Prophetenthum des A. T. und dem spätern Schriftgelehrtenthum,

wie es seit der Restauration des Reiches unter Esra sich entwickelt hat. In den Propheten leuchtete am klarsten die eigentliche Idee des A. B. und des sittlichen Gehorsams auf; sie erkannten den Widerspruch zwischen äußerlicher Gesetzestreue und dem innern Abfall des Volkes von seiner Bestimmung; sie drangen auf Innerlichkeit, und betonten, daß das Gesetz nicht Selbstzweck sei; sie schieden den Buchstabendienst vom geistigen Gehorsam, den fleischlichen vom geistigen Bund, und sie hielten fest und treu an der reinern Messiasidee, die dem Gesetz erst Leben und Bedeutung gab. Das Prophetenthum enthält nichts vom spätern Pharisäerthum.

Als das Volk Israel nach seiner Rückkehr aus dem Exil sich aufs neue als Nation zu concentriren, zu befestigen und gegen außen abzuschließen begann, da ward zugleich der Nationalitätsgedanke in der Messiasidee und in der Auffassung des Gesetzes einseitig entwickelt, die Religion einem zeitlichen Interesse dienstbar gemacht: die wichtigen Gesichtspunkte der Sittlichkeit wurden aus dem Auge gerückt; außerdem aber war im Staatswesen, in den Beziehungen Israels zu den andern Völkern, zum Hellenismus u. s. w. Manches anders geworden, so daß eine Reihe von neuen Gewissensfragen auftauchten. Dafür organisirte sich die große Synagoge und schuf auf Grund eines äußerlich und rigoristisch gedachten Begriffs vom Gesetzesgehorsam die jüdisch-rabbinische Casuistik. Ein charakteristischer Zug dieser Casuistik liegt in dem Grundsatz: „Machet einen Zaun um das Gesetz". Damit ist ein Rigorismus im Gesetzesgehorsam gegeben, der durch sein eigenes Gewicht umschlagen mußte in den Pharisäismus, welcher Mücken seihet und Kameele verschluckt. (Matth. 23, 24.)

Um nämlich gegen jede Verletzung oder Nichterfüllung

des Gesetzesbuchstabens völlig gesichert zu sein, muß man nach dieser Anschauung mehr thun als das Gesetz verlangt, weil in der Mehrleistung dann jedenfalls der ganze Umfang der Gesetzesforderung enthalten ist, während mit einem strikten Abmessen dieser Forderung bei der Unvollkommenheit menschlicher Einsicht und Ausführung die Furcht, zu wenig gethan zu haben, übrig bleibt; der Zaun soll also das Gesetz gegen diese menschliche Unvollkommenheit schützen. Man konnte z. B. der gesetzlichen Sabbatfeier Abbruch thun, indem man den Zeitpunkt, an dem astronomisch genau der Sabbat beziehungsweise der Sonnenuntergang eintritt, zu spät ansetzte; um sicher zu gehen, begann man den Sabbat, beziehungsweise die Befolgung der Sabbatgesetze schon v o r Sonnenuntergang. Einen ähnlichen Grund hat die Bestimmung, die dem Israeliten einen Weg von über 2000 Ellen (1000 Schritte) am Sabbat zurückzulegen verbietet. Um nicht etwa am pflichtschuldigen Zehnten etwas fehlen zu lassen, verzehntete man auch die geringsten Gartengewächse, die Münze, den Anis und den Kümmel (Matth. 23, 23); um nicht durch Berührung mit Todtem sich zu beflecken, seihete man das Trinkwasser, ob es nicht etwa eine todte Mücke enthalte. War eine todte Fliege in einen irdenen Krug gefallen, so mußte derselbe zerbrochen werden. Es braucht kaum daran erinnert zu werden, wie Christus der Herr diese Art von jüdischer Casuistik beurtheilt, vgl. Matth. 15, 1 ff.; Marc. 7, 1 ff.; Luc. 11, 38 ff. Und doch war damals die jüdische Sittenlehre noch lange nicht so stark ins Kraut geschossen, als später im T a l m u d mit s e i n e r e i g e n t h ü m l i c h e n M i s c h u n g v o n R i g o r i s m u s u n d S o p h i s t i k.

Wir geben ein Beispiel von Beidem. Nach dem Talmud ist, wer unwissentlich den Tod eines Menschen verur-

facht, von Schuld nicht frei; darum verdammen die alten Weisen alle Ärzte zur Hölle, weil auf ihre Schuld der Tod vieler Kranken fällt [1]). Wer eine Wohnung betritt, darin ein Todter ist, ist unrein (IV Mos. 19, 14). Wenn aber dieser Todte ein Nichtisraelite ist, so tritt die Unreinheit nicht ein, denn die Nichtisraeliten sind nicht Menschen (d. h. für diesen Fall nicht als Menschen zu betrachten) [2]).

Ist man einmal bei der Casuistik angelangt, so ist die nächste Folge, daß die Entscheidung in Gewissensfällen dem Einzelgewissen abgenommen und auf die Auktorität der Fachgelehrten übertragen wird. Die Gelehrten aber, die sich fachgemäß mit diesem Studium befassen, werfen stets neue Fragen auf, rufen künstliche Zweifel hervor, capriciren sich auf Meinungen und die getheilten Meinungen erzeugen den Widerstreit einer strengern und einer mildern Auffassung; und während vorher die Schule sich nach dem Leben gerichtet und aus dem Leben heraus ihre Kenntnisse geschöpft hatte, muß sich fortan das Leben nach der Schule richten.

Die Casuistik ist naturgemäß in ihren Anfängen rigoristisch und macht durch die Überfülle von Einzelbestimmungen das Gesetz zu einem drückenden Joch; die menschliche Klugheit und Dialektik aber weiß sich den schweren Verpflichtungen durch eine sophistische Ausdeutung zu entziehen. Noch vor der Zerstörung Jerusalems durch Titus hatten die Juden ihre Rigoristen- und ihre Probabilistenschule. Rabbi Schammai war der Rigorist, von dem berichtet wird, daß er seinen Sohn noch als kleines

---

1) Israelitische Moral-Theologie. Vorlesungen von Samuel David Luzzatto. Aus dem Italienischen von Laz. El. Igel. 2. Ausg. Czernowitz 1870. S. 41.

2) Ebendas. S. 24.

Kind dem Fastengesetze am Versöhnungstage unterwerfen wollte, so daß seine Freunde ihn zwingen mußten, die Gesundheit des Kindes zu schonen. Dagegen Rabbi Hillel war Vertreter der mildern Interpretationen, so sehr, daß er die wichtigsten Moralpflichten entkräftete. Wenn z. B. das mosaische Gesetz dem Manne die Ehescheidung gestattet um einer „schändlichen Handlung" der Frau willen, so erkannte Hillel als eine solche schändliche Handlung Alles, was dem Manne an der Frau mißfiel, so daß dieser seine Frau verstoßen könne, wenn sie in der Küche Speisen verbrannt habe [1]).

Es ist der zugleich rigoristische und sophistische Gesetzesdienst, welcher im Christenthum, sowohl durch Christi Wort und Beispiel als durch die Lehre des Apostels von der evangelischen Freiheit, überwunden worden. Der christliche Gehorsam ist ein anderer als der judaistische.

Es erscheint fast wie eine Kühnheit, wenn z. B. der resoluteste unter allen Probabilisten, Caramuel, seinen probabilioristischen Gegnern den Vorwurf entgegenschleudert, daß sie es seien, welche die alte bewährte Lehre verlassen und eine neue Lehre des Rigorismus eingeführt haben [2]). Caramuel findet die Quelle dieses Rigorismus im Jansenismus; das ist nun zwar nicht

---

1) Vgl. Döllinger, Heidenthum und Judenthum S. 776 ff.

2) Dem Beweise hiefür dient die Schrift: **Apologema pro antiquissima et universalissima doctrina de probabilitate contra novam, singularem improbabilemque D. Prosperi Fagnani opinationem. Lugd. 1663.** — Das Hauptarsenal jedoch der Caramuel'schen Kritik in der Probabilitätsfrage findet sich im 4. Buche seiner *Theologia moralis fundamentalis*, welches den besondern Titel führt: **Dialexis de Non - certitudine.**

ganz zutreffend, und ebensowenig sind es die Beweise, die Caramuel selbst für das Alter seiner Theorie aufbringt; überhaupt ist die wissenschaftliche Formel des Probabilismus nicht weniger neu als die des Probabiliorismus, und dazu, wie wir sehen werden, höchst unglücklich gewählt. Aber ein Korn von Wahrheit liegt doch darin, wenn er nachweist, daß der Probabiliorismus im Rigorismus seine Wurzel habe und in ihn zurücklaufe, und daß der Rigorismus etwas Neues sei, das sich erst im Laufe der Jahrhunderte an der christlichen Moraltheologie angesetzt habe. Natürlich muß man hier absehen von vereinzelnten rigoristischen Erscheinungen im Leben der alten Christen, welche nach dem Maßstabe einer ganz andern Zeit gemessen werden müssen, wenn man je Aussprüche einzelner Schriftsteller zu dem Beweise benützen darf, daß ehemals im sittlichen Leben der Kirche ein Rigorismus geherrscht habe [1]). Wir reden vielmehr vom grundsätzlichen und systematischen Rigorismus, der im Geleite der Casuistik geht.

Wir können in der Entwicklung des kirchlichen Lebens füglich zwei Strömungen unterscheiden, welche theils nebeneinander hergehen theils wie verschiedene Entwicklungsphasen auf einander folgen; wir wollen sie der Anschaulichkeit halber zwei Perioden nennen, in deren erster die Gesetze entstehen, während in der zweiten an Stelle der gesetzgeberischen Thätigkeit die doktrinäre tritt; dort sind es die Gesetzgeber, hier die Gesetzesgelehrten, welche die Conflikte des menschlichen Lebens lösen.

Die alte Kirche hat wenige „Gesetze" im strengen Sinne

1) Vgl. Ueber den Rigorismus in dem Leben und den Ansichten der alten Christen. Hefele, Beiträge zur Kirchengeschichte rc. I. S. 16 ff.

dieses Wortes; ihre sittlichen, disciplinären, socialen Forderungen haben noch nicht Gesetzesform; darum hat sie auch noch keine Casuistik. Im Laufe der Jahrhunderte erst bildete sich ein entwickeltes, codificirtes Gesetz, das seinen Ausdruck in den canones, im canonischen Recht findet. Auch auf das Gebiet der Sittlichkeit erstreckt sich allmählig der gesetzliche Charakter des Kirchenwesens. Aus verschiedenen Übungen des christlichen Volkes, aus den Statuten einzelner Länder, den Synodalbestimmungen entstanden die Satzungen bezüglich der Religionsübung und des Gottesdienstes, der Armenpflege und der socialen Pflichten überhaupt u. s. w. So lange die gesetzgeberische Thätigkeit der Kirche, namentlich vermittelst der Synoden, im Flusse war, lösten sich schwierigere Gewissensfragen je durch neue Gesetze, durch authentische Entscheidungen; diese gesetzgeberische Thätigkeit tritt aber zurück, die Entwicklung des Kirchenrechts erreicht einen Ruhepunkt; es bedarf nicht mehr neuer Gesetze, sondern nur einer zeitgemäßen Anwendung der alten, um den Bedürfnissen der Zeit gerecht zu werden. Sichtlich ist nach dem Tridentinum ein solcher Ruhepunkt eingetreten. Die nachtridentinische Zeit bietet aber noch eine ganz besonders merkwürdige Erscheinung; indem nämlich zur Zeit der Reaktion gegen die Reformation eine strengere Concentration innerhalb der Kirche, ein gesteigerter Zug zur kirchlichen Einheit und eine straffere Handhabung der kirchlichen Disciplin bemerkbar wurde, verschärfte man auch in manchen Dingen den verpflichtenden Charakter der einzelnen kirchlichen Gesetze. Diese Bemerkung macht namentlich Concina, der doch gewiß dafür bekannt ist, daß er das Ansehen des Gesetzes nicht schwächen will; es sei, führt er z. B. an, früher keinem Moralisten eingefallen

juridischen abweicht. Ein General, der den kritischen Moment einer Schlacht erspäht und mit Hintansetzung der ihm gegebenen Ordre in die Entscheidung eingreift, ist selbst im Falle des Erfolgs dem Kriegsgericht verfallen, kann aber vor dem Richterstuhl der Moral freigesprochen werden, jedoch kaum auf den Titel der Selbstdispensation hin, sondern weil und sofern er im Vertrauen auf seinen Scharfblick und sein gesundes Urtheil seinen Kopf wagen durfte für eine des hohen Einsatzes werthe Sache; es ist nur eine andere Form des militärischen Risico. Ohne daß ein Grund vorlag, der überhaupt im Krieg gestattet, das eigene Leben und das der Untergebenen in die Schanze zu schlagen, durfte er auch vor dem Forum der Moral die Epikie nicht ausüben. Das ist nun eben die Frage, die in der thomistischen Darstellung noch ungelöst bleibt, welches Maß von Einsicht und subjektiver Überzeugung erforderlich sei, um die Intention des Gesetzgebers im Sinne der Freiheit zu interpretiren. Dagegen steht fest, daß die alte Theologie für einzelne Gewissensfälle dem Menschen ein gewisses Recht der individuellen Selbstbestimmung gegen das Gesetz zuerkennt. Diesen Gedanken zur Anerkennung zu bringen und weiter zu entwickeln hat die probabilistische Casuistik sich zur Aufgabe gemacht.

Möglich, daß die ältere Scholastik mit ihrer Lehre von der Epikie nur an ganz seltene Fälle von hoher Bedeutung für das Gemeinwohl gedacht hat; die Casuistik aber schuf, wie wir oben gesehen, eine große Anzahl von Gewissensfällen; für die weitere Entwicklung aber machte sich der Einfluß der eigenthümlichen spätscholastisch-nominalistischen Theologie geltend, namentlich jene Auffassung vom Sittengesetze, die wir schon im ersten Art. S. 72 ff. kennen

gelernt. Diese Auffassung bringt fürs erste mit sich eine gewisse Unsicherheit über das, was wirklich Gesetz oder göttlicher Wille sei; denn da man den innern Zusammenhang der sittlichen Ideen und Gebote nicht erkennt, gebricht es an sichern Grundsätzen, und die sittlichen Ideen lösen sich auf in Meinungen, Probabilitäten, Zweifel. Fürs zweite wird de Glaube an die Heiligkeit und Unverbrüchlichkeit der Gesetze untergraben, je mehr sie als Ausfluß gesetzgeberischer Willkühr erscheinen; und je mehr dann der Einzelne durch minutiöse Bestimmungen eingeengt wird, um so leichter regt sich in ihm der Zweifel, ob von deren pünktlicher Erfüllung wirklich sein sittlicher Bestand abhänge. Um die Verwirrung voll zu machen, wurden die Gesetze aller Art, das eigentliche Sittengesetz, canonisches Recht, Rubricistik, untereinander geworfen und über ihre Giltigkeit und Verbindlichkeit ganz unter denselben Gesichtspunkten gehandelt, als ob z. B. ebenso leicht vom Gebot der Wahrhaftigkeit als vom Brevirgebet dispensirt werden könnte.

Daran mußte erinnert werden, um sich die Situation zu vergegenwärtigen, aus welcher heraus der Probabilismus als Reaktion gegen casuistischen Rigorismus verstanden werden muß. Indem wir uns nun zu einer Beurtheilung der probabilistischen Systeme in ihrer geschichtlichen Erscheinung anschicken, liegt es nahe, das Problem selbst und die darauf bezügliche, zu diesem Zwecke neu geschaffene Terminologie an einem concreten Beispiel zu erläutern.

Wir wählen einen Vorgang aus den Maccabäerkämpfen, I Maccab. 2. Nachdem Mathathias mit seinen Anhängern sich ins Gebirge zurückgezogen, um von hier aus für das

Gesetz der Väter den Kampf gegen die syrischen Unterdrücker zu organisiren, stellten sich die Syrer zur Schlacht am Sabbat. Die Juden unterließen wegen des Sabbats nicht nur den Angriff, sondern auch jegliche Vertheidigungsmaßregel, und erlitten in Folge dessen ein großes Blutbad. Als Mathathias und seine Freunde dieß erfuhren, wurde beschlossen: „Gegen Jedermann, welcher zu uns kommt zum Kampfe am Sabbat, gegen den laßt uns kämpfen, damit wir nicht Alle sterben, wie gestorben sind unsre Brüder in den Verstecken." Hier nun stand das Gesetz der Sabbatfeier in Frage. Es gab keinen Gesetzesparagraph, der ausdrücklich den Fall eines Vertheidigungskampfes in Aussicht genommen hätte; aber aus der Strenge, womit sonst über der Sabbatfeier gewacht, jede körperliche Arbeit u. s. w. verpönt wurde, konnte vermittelst eines Schlusses vom Geringern auf das Größere das Verbot des Kampfes erschlossen werden. Wenn man nicht kämpfte, blieb man näher beim Gesetze, und, da in diesem Gottes Wille kund gegeben ist, näher beim göttlichen Willen: so argumentirten die Gesetzesstrengen; ihre Meinung heißt die dem Gesetze günstige, opinio quae magis favet legi; indem man ihr folgte, entgieng man der Gefahr einer Gesetzesübertretung, also einer wenigstens materialen Versündigung; daher heißt diese Meinung die sichere, opinio tuta, oder im Vergleich zu der entgegengesetzten tutior. Im gegebenen Falle wurde also das erstemal tutioristisch entschieden. Das zweitemal aber überwog die Voraussetzung, daß denn doch in der gefahrvollen Lage des Augenblicks Gründe liegen, das Sabbatgesetz nicht auf solche Fälle auszudehnen; auf diese Gründe hin erschien es wahrscheinlich, daß man der mildern, die Freiheit begünstigenden Meinung, opinio quae favet libertate, folgen dürfe; dabei konnte aber die

Befürchtung bestehen bleiben, daß man sich gegen das Gesetz versündige; die mildere Meinung, obschon wahrscheinlich, ist doch die weniger sichere; wenn man ihr folgte, handelte man probabilistisch.

Unstreitig war es für die Israeliten weit bedenklicher, eine solche Entscheidung zu treffen, als es für uns sein würde. Im Eifer für das Gesetz lag die einzige Berechtigung ihres bewaffneten Widerstandes; ihr Standpunkt war der des A. B., ein Standpunkt der Unfreiheit und des Buchstabendienstes; ihnen lag es ferne, am Sabbatgebote ein Moment zu erkennen, das vorübergehender, veränderlicher Art ist, lag ferne die Reflexion über den Zweck des Gesetzes und über den Unterschied zwischen buchstäblicher und geistiger Erfüllung. Dennoch darf man auch ihnen nicht jegliches Recht der Reflexion absprechen in einem Falle, da bei so großer Gefahr eine authentische Erklärung nicht zu erbringen war. Unterließen die Heerführer auch fernerhin den Kampf am Sabbat, so fiel vielleicht wiederum das Blut von Tausenden auf ihre Verantwortung; den Kampf verweigern hieß nicht nur den Erfolg des Tages dahingeben, sondern es hieß Gott versuchen und ein Wunder erwarten. Die Geschichte Israels kennt zwar mehrfache Fälle eines wunderbaren göttlichen Eingreifens in den Schlachtenerfolg, aber regelmäßig nicht, ohne daß eine bestimmte Weisung Gottes vorangegangen war; und es konnte doch auch einem besonnenen Israeliten einleuchten, daß der Sabbat um des Menschen, nicht der Mensch um des Sabbats willen da sei.

Aus dem angeführten Beispiel ergiebt sich uns ein Resultat, auf das wir das größte Gewicht legen; wir sehen nämlich, daß es sich wirklich um eine Pflichtencollision und nicht blos um etwas schlechthin Erlaubtes handelt;

und sodann, daß man mit Unrecht die dem Gesetz günstige Meinung schlechthin die sichere nennt; unter Umständen ist die mildere Meinung ebenso sicher als die strengere. Nun liegt aber der casuistischen Ausdrucksweise eben die irrige Vorstellung zu Grund, als ob die strengere Meinung jederzeit die sicherere sei, und hierin liegt einer der Mißgriffe, welche fortan eine unerträgliche Härte in die Darstellungen der probabilistischen Systeme gebracht haben. Eine solche Härte liegt schon darin, daß man zwar an dem alten Axiom: in dubio *pars* tutior eligenda festzuhalten vorgiebt, während man gestattet, auf Probabilität hin die *opinio* minus tuta zu wählen. Eine zweite Härte liegt darin, daß man die dem Gesetz günstige Meinung die sichere nennt, weil sie die Gefahr einer materiellen Versündigung ausschließe, während man doch zugiebt, daß die für die Freiheit stehende Meinung die wahrscheinlichere sein, also der Wahrheit näher kommen könne als jene; als ob es einen andern und sicherern Maßstab für die wahre Sittlichkeit geben könnte, als die Wahrheit!

Den Gedanken also, daß man in einem dringenden sittlichen Conflikt von dem Rechte freier Selbstbestimmung auf Grund vernünftiger Erwägung Gebrauch machen könne selbst auf die Gefahr hin, gegen eine Satzung zu verstoßen, faßte man in den Terminus: man darf von der sicherern Meinung (pro lege) abgehen, wenn gewisse Wahrscheinlichkeitsgründe für die Freiheit sprechen. Dieses ist die Thesis des Probabilismus im weitesten Sinne; von da an beginnt die weitere Auseinandersetzung in den verschiedenen probabilistischen Systemen.

Die erste Aufgabe war nun, zu constatiren, daß niemals

rein subjektive Willkühr, sondern immer nur ein bestimmtes Maß von guten Gründen berechtige, eine Meinung für wahrscheinlich zu halten und darauf hin von der strengern Observanz abzugehen; es galt, den Umfang des der Freiheit gelassenen Spielraums abzumessen; und man fieng an, das Mehr oder Weniger an Gründen, welche für die eine und die andere der entgegenstehenden Meinungen sprechen, zu vergleichen. Das war juristisch gedacht und dem Charakter der Casuistik ganz angemessen; aber eben darin zeigt sich die letztere wieder in ihrer Einseitigkeit, daß sie über die juristische Behandlung der Gewissensfragen nicht hinauskommt, die Sitte im Recht aufgehen läßt und von Pflichten stets nur soweit redet, als sie Rechtspflichten sind. Je nach Zahl und Gewicht der Gründe classificirte man nun die Meinungen; war die eine Meinung sehr wahrscheinlich, so war die entgegenstehende nur wenig wahrscheinlich; es konnte aber auch eine Meinung wahrscheinlich sein, wenn auch die entgegengesetzte wahrscheinlicher war; oder endlich konnten beide Meinungen gleich oder wenigstens ziemlich gleich wahrscheinlich sein.

Eine weitere Classification der Gründe, außer der durch Zählen und Wägen gewonnenen, ergab den Unterschied der innern und äußern Probabilität. Die innere Wahrscheinlichkeit liegt dann vor, wenn die Gründe vermittelst eines verständigen Urtheils aus der Sache selbst, aus der Situation, in welcher man sich befindet, aus der Vergleichung analoger Vorgänge u. s. w. hergeleitet werden. Allein die Gründe sind der Voraussetzung gemäß nicht derart, daß sie volle Sicherheit gewähren; das Urtheil bleibt ein subjektives und schwankendes, abhängig von der Stim-

mung des Augenblicks; es gehört, wie Werner hervorhebt [1]), schon ein gewisser Grad von geistiger Selbstständigkeit und sittlicher Durchbildung dazu, um ohne sittliche Gefahr von dem Recht der individuellen Selbstbestimmung Gebrauch zu machen. Das Einzelgewissen wird nur schwer die Verantwortung für eine gewagte Entscheidung auf sich nehmen, noch ganz abgesehen von der Schwierigkeit, überhaupt über das Mehr von Gründen ein abschließendes Urtheil zu bilden. Wer nun auf diese Weise nicht mit sich fertig werden kann, der wendet sich um Rath an Solche, die wegen ihrer höhern Einsicht, ihrer höhern Stellung und ihres Ansehens Vertrauen genießen; wenn ein solcher Rath auch nicht alle Bedenklichkeiten überwindet, so giebt er doch dem Zweifelnden eine Stütze, und diese wird um so fester, je mehrere Rathgeber in der gleichen Sache zusammenstimmen; so entsteht die äußere Probabilität einer Meinung, der Verlaß auf Auktorität.

Das hätte man der katholischen Moral niemals verargen sollen, daß sie die beängstigten Gewissen an einen Gewissensrath, und namentlich den weniger gebildeten gemeinen Mann an seinen Beichtvater weist. Es liegt offenbar ein größerer sittlicher Ernst darin, wenn der Zweifelnde angeleitet wird, sich bei denjenigen Raths zu erholen, welche nach ihrer Bildung und nach ihrer Stellung in der Gesellschaft und in der Kirche die nächsten von der göttlichen Ordnung selbst bestellten Rathgeber sind, als dieselben dem Schwanken ihres eigenen Urtheils, den Zweifeln ihres eigenen Herzens zu überlassen und sie dann auch die ganze Verantwortlichkeit tragen zu lassen. Es bleiben ja dem beängstigten Gewissen

1) S. d. Ethik I. S. 436.

alle übrigen Mittel des Rathes und Trostes, Gebet, religiöse Lektüre, Studium, unverwehrt; es muß auch nicht gerade der Beichtvater sein, an den man sich wendet; es besteht hierüber kein Gebot; wenn es aber der Beichtvater ist, so darf er so wenig als ein Anderer seine Auktorität mißbrauchen; und es ist gerade ein Verdienst des viel gelästerten Probabilismus, das Recht der Pönitenten gegen rigoristische Beichtväter gewahrt zu haben durch Aufstellung des Grundsatzes, daß der Beichtvater die probable Meinung des Pönitenten zu respektiren habe, auch wenn er selbst eine andere Ansicht für die wahrscheinlichere halte. Wir werden darauf zurückkommen.

Aber die Rathgeber selbst? Nun diese sind an die theologische Wissenschaft gewiesen, zu deren Zwecken es gehört, die dunkeln Fragen des Lebens, wie sie der Augenblick und der Weltlauf bringt — man denke z. B. an die bürgerlichen Pflichten bei großen politischen Umwandlungen — mit dem Lichte der christlichen Ideen zu beleuchten und ihre Lösung anzubahnen. Von den Schriftstellern, die in dem zutreffenden Zweig des Wissens Auktoritäten sind, fließt den Anschauungen eine gewisse Probabilität zu, die um so größer ist, wenn mehrere Fachmänner sich in derselben Auffassung begegnen. Bei einem Fachgelehrten setzt man nebst geistiger Tüchtigkeit ein redliches Forschen nach den Gründen der innern Probabilität einer Meinung voraus; ein angesehener und bewährter Schriftstellername bietet eine gewisse Garantie. Dazu kommt aber bezüglich der kirchlichen Theologen noch eine höhere Garantie, da die Kirche durch ihre zuständigen Organe die Lehren und Publicationen der Autoren überwacht und gegen allzugewagte Aufstellungen sowie gegen bestimmte Verletzung der gesunden Lehre einschreitet. Ein

kirchlicher Autor hat gewissermaßen die Sanktion des kirchlichen Lehramtes.

Wenn man nicht geradezu frivol über das Suchen der Seele nach Wahrheit und sittlicher Beruhigung urtheilen will, und wenn man es ernst nimmt mit den sittlichen Problemen, welche erst im Laufe der Zeiten auftauchen und gelöst werden müssen, so wird man den hier angezeigten Weg, sich der guten Gründe für eine Sache zu versichern, billigen müssen. Es ist nicht die Probabilität an die Stelle der Wahrheit oder Gewißheit gesetzt; es drückt sich damit nur die ängstliche Sorge aus, der Wahrheit, in deren fertigen Besitz man sich noch nicht sieht, wenigstens so nahe als möglich zu kommen und den Willen Gottes höher zu stellen, als das eigene oft so befangene und selbstsüchtige Urtheil. Nur diejenigen können über die Anwendung der Probabilitätstheorie, wie wir sie bisher kennen gelernt, wegwerfend urtheilen, die von der Voraussetzung ausgehen, daß für jede Lebensfrage eine *fertige* Antwort in der christlichen Lehre parat stehe. Dem Rigorismus freilich liegt es nahe, nicht nur vielen Aussprüchen der h. Schrift eine buchstäblich verpflichtende Bedeutung beizulegen, welche sie nicht haben können, sondern auch die sittlichen Anschauungen und Forderungen der Kirchenväter zu ebensovielen Gesetzen zu stempeln; zum Beweise dessen genüge es hier, an die falsche Werthschätzung *der patristischen Epoche der* Kirche von Seite *der Jansenisten* zu erinnern. Aber auch dem strengsten Rigoristen wird es nicht gelingen, für jede Lebenslage eine fertige und untrügliche Regel aufzustellen; wir brauchen hiefür nicht einmal auf die großen culturgeschichtlichen und socialen Umwälzungen der Jahrhunderte aufmerksam zu

machen [1]); die gewöhnlichsten Lebensverhältnisse, die Standeswahl, das Benehmen der Hausfrau gegen ihren Gatten, die Sorge für Erziehung der Kinder, stellen gar oft nicht etwa blos den guten Willen und den christlichen Gehorsam, sondern auch das eigene besonnene Urtheil auf harte Proben; wer möchte hier mit Gesetzesparagraphen auskommen?

Allein diese Wahrheit, die in den Erfahrungen des Lebens ihre Bestätigung findet, wird nun von der Casuistik auf die Spitze getrieben, und es werden zwei Fehler begangen. Fürs erste werden sehr viele sittliche Urtheile jetzt erst fraglich oder zweifelhaft, die es vorher nicht waren und die man überhaupt nie in Frage stellen sollte. Die Casuisten drücken dieß so aus, daß durch die Theologen viele Meinungen wahrscheinlich gemacht worden seien, die es früher nicht waren, so daß diejenigen, welche von diesem Fortschritte der Theologen Kunde erhalten, ohne Sünde einer solchen Meinung folgen können; während die Andern sündigen, wenn sie derselben folgen. Dieses Anfertigen von neuen Probabilitäten hat Pascal gegen Bauny das sarcastische Wort entlockt: ecce qui tollit peccata mundi! Zwar die Möglichkeit, daß eine früher unwahrscheinliche Meinung in Folge der veränderten Verhältnisse wahrscheinlich werde, muß zugegeben werden. Aber wie wir schon früher hervorgehoben, enthält diese spätere nachscholastische Theologie einen Skep-

---

1) Das übersehen die strengern Theologen wie Patuzzi (cf. Ethica christ. lib. prodrom. cap. VII), wenn sie über das Ansehen der Kirchenväter in Moralfragen handeln; es ist nicht wahr, daß die K. V. unter ganz denselben Verhältnissen gelebt und geschrieben haben, wie die casuistischen Autoren; man denke an die sittlichen Anschauungen über Handelschaft, Kriegsdienst, Versicherungswesen, Arbeiterbewegung, constitutionelles Leben u. s. w.

ticismus oder Pyrrhonismus [1]), vermöge dessen man Alles, natürliche und übernatürliche Wahrheiten und Sittenforderungen, in Frage stellen kann. Gleichwie die alten Sophisten sich anheischig machten, über ein beliebiges Thema für oder wider zu sprechen, so entstand ein Wetteifer, um den einfachsten religiösen Anschauungen eine Reihe von sophistischen Bedenken und Wahrscheinlichkeitsgründen entgegenzustellen. Von diesem Vorwurf ist auch die neuere Casuistik von Liguori bis Gury nicht frei zu sprechen. Ihre Darstellung geht davon aus, daß die Möglichkeit einer unverschuldeten Unwissenheit im weitesten Umfange angenommen wird. Wo immer nun ein Zweifel auftaucht über das Vorhandensein oder die Verbindlichkeit eines Gesetzes, da gilt das Unvermögen, den Zweifel zu lösen, als unverschuldete Unwissenheit, und es tritt der Rechtssatz in Kraft: lex dubia non obligat, oder: lex non sufficienter promulgata non obligat; das Gesetz gilt nämlich nicht als hinlänglich promulgirt im Falle einer wirklich unverschuldeten Unwissenheit. Aber kann man denn von einer blanken Unwissenheit reden, wo schon der Zweifel angefangen; und ist das eine unverschuldete Unwissenheit, die doch über die Probabilitätsgründe für oder wider das Gesetz schon reflektirt? Nach dieser Theorie wohl denen, die in glücklicher Unwissenheit dahin leben! Für sie giebt es eine viel leichtere Moral,

---

1) Dieß erkennt Concina richtig, wenn er sagt: Religio haec non minus agenda quam credenda imponit; non minus morum quam fidei veritatem amat. Numquid providentia divina in rebus fidei credendis Pyrrhonismum, seu Probabilismum detestatur; illum vero probat in morum doctrina? Theolog. christ. dogm. mor. tom. I. praef. pag. VIII.

als für die Christen, die schon von der Frucht der Erkenntniß genossen haben! Man sieht hier deutlich die Anwendung einer doppelten Moral durchschimmern, und wir möchten mit Concina fragen: Wem soll man glauben, den Predigern oder den Casuisten und Beichtvätern? [1]). Hat es denn nicht auch der Beichtvater mit Christen zu thun, welche unterrichtet sind oder die Pflicht haben sich zu unterrichten über gut und bös? [2]). Oder darf man das christliche Sittengesetz unter denselben Kategorien abhandeln wie ein Polizeigesetz?

Das ist der zweite Fehler. Die Casuistik löst die ungebührlich gehäuften Gewissensfälle nach einseitig juristischen Grundsätzen; und in dieser Beziehung ergeht es den strengern Casuisten nicht besser als den mildern; ja nach dieser Seite hin sind die letztern vor den Probabilioristen im Vortheil. Diese unsre Behauptung bezieht sich namentlich auf das Zählen und Wägen der Gründe, wodurch eine Meinung sich als wahrscheinlich oder als wahrscheinlicher erweisen soll. Sowohl dieses Abwägen der Gründe als auch die darauf gebauten Theorien müssen ein für allemal als Illusionen erkannt werden.

Der Voraussetzung gemäß stehen auf beiden Seiten gute Gründe. Wer will nun entscheiden, welches die bessern seien? Werde ich je mich entschließen, meine guten

---

1) Appar. tom. I. lib. I. diss. II. cap. VII. § 11.

2) Auch hierüber bemerkt Concina nicht unrichtig: Et, quod mirificum est, secundum Probabilistas lex divina inventu impossibile est; istorum vero probabilitas cuique pervia est ad legis divinae rigorem temperandum! L. c. tom. II. lib. III. diss. II. cap. II.

Gründe für weniger gut zu halten, weil ein Anderer meine Gründe zwar für gut, die Seinigen aber für besser hält? Werde ich nicht beim Abwägen meiner Gründe mein eigenes Hoffen und Wünschen, vielleicht auch mein feiges Befürchten mit in die Wagschale legen? Noch viel weniger läßt sich durchschnittlich eine Probabiliorität herausstellen durch Abzählen der äußern Wahrscheinlichkeitsmomente d. i. der Autoren.

In einer Frage, in welcher eine **sententia communis** nicht besteht, kann ich mich unmöglich durch eine Ueberschau über die Literatur so weit orientiren, daß ich mit Bestimmtheit zwischen der **opinio probabilis** und **probabilior** entscheiden kann. Ja was ist selbst eine **sententia communis** in der herkömmlichen Bedeutung des Wortes? [1]) Etwas Wechselndes, das heute ist und morgen nicht mehr sein wird; eine dominirende Richtung, die vorübergeht; und selbst eine etwaige **sententia communis** erstreckt sich — der Voraussetzung gemäß — nicht auf die Gewißheit, sondern nur auf die Wahrscheinlichkeit einer Ansicht. Und wer ist in einer wissenschaftlichen Frage Auktorität? Den Thomisten St. Thomas, den Franciscanern Duns Skotus. Die Autoren selbst sind bei Entscheidung von Streitfragen von subjektiven Rücksichten bestimmt; oftmals kann eine ganze Gruppe oder Schule nur mit Einer Stimme gezählt werden; der eine Schriftsteller beschäftigt sich mit einer Untersuchung **ex professo**, der andere nur berührungsweise; die eine Schrift enthält die gereifte Frucht langjähriger Studien, die andere

1) Darnach genügen schon 6—7 namhafte Autoren, um eine **sententia communis** herzustellen. — Bitter sagt hierüber Caramuel: **Hinc nascitur multas interdum opiniones communes falsas esse; quod *enim omnes supponunt et nemo examinat* etc. Apolog. pag. 42.**

ist nur ein Versuch. Die Schriftsteller schreiben unter ganz verschiedenartigen, durch Zeit und Ort, Gewohnheiten und Landessitte modificirten Verhältnissen. In Moralfragen ist, wie in Rechtsfragen, oft schwer zu entscheiden, ob der ältere Autor vor dem jüngern den Vorzug verdient oder umgekehrt. Kurz es läßt sich mit dem Zählen und Wägen an kein Ende kommen; in diesem Punkt können wir nur Caramuel beistimmen, welcher dieser Unterscheidung von einem Mehr oder Weniger an Probabilität jegliche Bedeutung für die Entscheidung sittlicher Fragen abspricht [1]).

Darnach haben wir nun die einzelnen Systeme, wie sie heute noch im Kampfe gegeneinander stehen, einer kurzen Kritik zu unterziehen.

1) Dürfte man nach dem ersten Schein urtheilen, so müßte man dem Probabiliorismus die Palme zuerkennen. Seine Formel ist die, daß man der für die Freiheit stehenden Meinung folgen dürfe, wenn dieselbe im Vergleich zu der für das Gesetz stehenden, also sicherern Meinung die wahrscheinlichere sei; wenn nämlich in diesem Falle auch die Furcht, gegen die Intention des Gesetzes zu verstoßen, nicht ganz aufgehoben sei, so komme man doch vermöge der bessern Gründe zu Gunsten der Freiheit der Wahrheit näher, und man finde sich, wenn man auch die opinio tutior verlasse, doch formell in Uebereinstimmung mit dem unumstößlichen Axiom, daß im Zweifelfalle der bessere Theil gewählt werden müsse.

---

1) Den Beweis hiefür führt er sehr einläßlich in der Dialexis de Noncertitudine. In seinem Apologema pag. 36 sagt er, moralisch seien die Probabilitäten alle gleichwerthig, wie eine Münze, die ihren fixen Werth nicht nach dem Gewicht sondern nach dem Curs (aestimatio) erhalte.

Hält man gegen diese Fassung die Thesis des Probabilismus im engern Sinne, wornach man die dem Gesetz günstige Meinung, selbst wenn sie die wahrscheinlichere wäre, verlassen dürfe; wenn die für die Freiheit stehende Meinung nur wenigstens noch wahrscheinlich sei, so ist auffallend deutlich, daß sich die erstere Fassung dem sittlichen Bewußtsein als correkt, die Thesis des Probabilismus aber als incorrekt erweist; jene ist die ernstere, dem Geiste des Gehorsams angemeßnere, idealere; als solche wird sie auch unbedenklich von allen Parteien anerkannt, indem man es als das Bessere erklärt, ihr zu folgen. Niemals hat man gewagt — etwa mit Ausnahme Caramuels — sie dem kirchlichen Lehramte als unkirchlich zu denunciren; niemals haben theologische Facultäten, niemals päpstliche Entscheidungen gegen Auswüchse dieser Theorie einzuschreiten Gelegenheit gefunden.

Und dennoch hat der Probabilismus die Oberhand gewonnen! Trotz des vielfachen Widerspruchs von Seite der achtbarsten Gelehrten sowie des vulgären Verstandes, trotz der Anfeindung durch gelehrte Corporationen, trotz der Verurtheilung einer Anzahl probabilistischer Thesen und Autoren hat der Probabilismus seit Bartholomäus Medina bis diesen Tag Schritt für Schritt Terrain erobert; und obgleich es scheint, als ob ihn die Kirche stets nur geduldet habe, und obgleich, wie wir gesehen, die meisten Moralisten ihn mehr nur entschuldigen als empfehlen, so hat er doch die Herrschaft erlangt. Um seinetwillen haben zwischen den einzelnen Orden, ja innerhalb der Mauern eines Klosters heftige Kämpfe stattgefunden; kein Orden wollte als solcher die Verantwortung für ihn übernehmen; in jedem Orden, auch unter den Jesuiten, hat er ernstliche und gelehrte Gegner

gefunden; dennoch brach er sich Bahn, und mit dem überwiegenden Einfluß der Jesuiten hat sich schließlich auch seine Herrschaft befestigt. Ist etwa die katholische Moral von ihren Principien abgefallen und hat sich die Kirche zur Mitschuldigen des Jesuitismus gemacht? So heißt es auf Seite der Protestanten.

Wir aber sagen, daß der Probabilismus deßwegen das Uebergewicht erhielt, weil er an dem Probabiliorismus eine vernichtende Kritik übte und seine Unhaltbarkeit aufdeckte. Man kann die Argumente hiefür in zwei Punkte zusammenfassen. Fürs erste erfüllt die Theorie des Probabiliorismus den Zweck nicht, eine allgemeine Norm und Regel für Entscheidung von Gewissensfällen abzugeben, da sie nur für die seltenen Fälle anwendbar ist, in denen wirklich eine positive Mehrheit von Gründen vorliegt, da sie also weitaus die meisten Fälle nicht betrifft; fürs zweite aber — dieses Argument ergänzt das erste — würde sie die Gewissen ungebührlich beschweren [1]). Würde man nämlich fordern, jedesmal für das Gesetz zu entscheiden, wo nicht für die Freiheit ein eclatanter Ueberschuß von Gründen steht, so wäre diese Forderung kaum mehr vom Rigorismus zu unterscheiden; aber nicht nur dieses; vielmehr wäre es eine höchst peinliche und beängstigende Aufgabe, wenn man die jedesmalige Erwägung so weit anspannen müßte, bis erhoben wäre, ob sich eine Probabiliorität herausstellt oder nicht. Schon rein objektiv, so wie die Casuisten thun, läßt sich das Mehr oder Weniger von Gründen nicht feststellen; noch viel weniger läßt sich in einer Gewissensfrage, die rein subjektiv, vielleicht ein

1) Es ist charakteristisch, daß streng jansenistische Advocaten aus Gewissensbedenken glaubten ihre Stellen niederlegen zu müssen.

schweres psychologisches Problem ist, über das Schwanken zwischen ähnlichen und ähnlichen Gründen hinauskommen [1]). Nicht mit Unrecht sagt man: **Interdum falsa sunt verisimiliora veris.** Gerade die Leute ängstlichen Gewissens könnten darnach niemals über ihre Bedenken hinweg zum Handeln kommen. Denn man muß sich wohl erinnern, daß nach der richtigen Stellung des Problems eine Pflichtencollision vorliegt, daß es also nicht blos erlaubt sondern Pflicht werden kann, der Freiheit zu folgen, daß also ein rigoristischer Gesetzesgehorsam keineswegs das Sichere ist.

Aber den Hauptfehler der Probabilioristen haben die

1) Auch Gury nimmt das Hauptargument gegen den Probabiliorismus von der moralischen Schwierigkeit, die größere Wahrscheinlichkeit auszumitteln. Sequeretur nimia difficultas pro fidelibus. Etenim ipsis imponeretur obligatio inquirendi in dubiis, quaenam opinio sit probabilior; obligatio enim operandi secundum probabiliorem includit obligationem sciendi. Porro plerumque datur impossibilitas moralis distinguendi inter probabiliorem et minus probabilem, et hoc etiam doctis valde difficile est. Quaero enim, an tenear ad probabilius *in se* seu *absolute*, vel *quoad me* seu *relative?* Si *prius*, unde sciam? Si *posterius*, iterum vel agitur de probabilitate vel intrinseca vel extrinseca. Si de *posteriori*, qualis schola sequenda? Quales doctores interrogandi? Si de *priori*, crescit difficultas: unde sciam, an sim satis instructus? an in ignorantia invincibili vel non? Anceps, dubius, quid agam? Recurram ad magistros? At est extra suppositum: meum enim est judicare. De consc. n. 67. Uebrigens gehen die Probabilisten in ihrer Kritik gegen den Probabiliorismus vielfach wieder zu weit, so z. B. Bolgeni, wenn er behauptet: „der Probabiliorismus bringt auf dem sittlichen Gebiete dieselbe Wirkung hervor, wie der Privatgeist von Luther und von allen Häretikern auf dem dogmatischen Gebiete.“ Lehre vom Besitz S. 124. Auch das Argument bei Gury l. c. n. 66, welches hergenommen ist von der Schwierigkeit, die der Probabiliorismus dem Beichtvater bereiten müßte, ist nicht streng concludent und würde eher beweisen, daß eben das Beichtinstitut, wenn es nur unter dem Gesichtspunkt eines Gerichtes betrachtet wird, an erheblichen Gebrechen leidet.

Probabilisten selbst aufgenommen; nur Caramuel hat ihn erkannt, indem er den Unterschied der verschiedenen Arten und Größen der Probabilität fallen läßt. Caramuel war auch noch nach einer andern Seite hin consequent; indem er nämlich jener Anschauung vom Sittengesetz huldigt, wornach dasselbe nicht in sich selbst gut und berechtigt ist, sondern nur als Ausfluß göttlicher Willkühr erkannt wird, macht er auf der ganzen Linie des Kampfes den Satz geltend, daß die Freiheit vor dem Gesetz sei, und daß in jedem Falle, wo die Verpflichtung des Gesetzes nicht evident sei, oder wie er sagt, in jedem Falle der non-certitudo, die Freiheit im Vorrecht sei. Da nun freilich Caramuel diese Lehre in liberalstem Sinne ausbeutet und mehrere laxe Thesen aufstellt, wollten die Theologen nicht erkennen, daß er Fleisch von ihrem Fleisch und Bein von ihrem Bein sei, Zögling ihrer eigenen pyrrhonistischen Lehre, und stießen auch den berechtigten Theil seiner Lehre zurück.

2) Als ein Vermittlungsversuch zwischen den beiden schroff gegeneinander stehenden Systemen ist der Aequiprobabilismus zu betrachten, als dessen Hauptvertreter St. Alph. von Liguori gilt. Indessen können wir über denselben kurz hinweggehen, da dieses System mehr dem Namen als der Sache nach existirt. Seine Hauptvoraussetzung, daß sich zuweilen die Gründe für und wider eine Meinung ganz gleich stehen, ist ebenso eine juridische Fiktion wie die Voraussetzung von der Meßbarkeit der Gründe überhaupt. Die Psychologie kennt einen solchen Zustand nicht, in welchem das menschliche Urtheil gebannt wäre wie eine auf beiden Seiten gleichmäßig beschwerte Wage. Das wurde denn auch von Liguori selbst erkannt und veranlaßte die Modification:

kirchlicher Autor hat gewissermaßen die Sanktion des kirchlichen Lehramtes.

Wenn man nicht geradezu frivol über das Suchen der Seele nach Wahrheit und sittlicher Beruhigung urtheilen will, und wenn man es ernst nimmt mit den sittlichen Problemen, welche erst im Laufe der Zeiten auftauchen und gelöst werden müssen, so wird man den hier angezeigten Weg, sich der guten Gründe für eine Sache zu versichern, billigen müssen. Es ist nicht die Probabilität an die Stelle der Wahrheit oder Gewißheit gesetzt; es drückt sich damit nur die ängstliche Sorge aus, der Wahrheit, in deren fertigen Besitz man sich noch nicht sieht, wenigstens so nahe als möglich zu kommen und den Willen Gottes höher zu stellen, als das eigene oft so befangene und selbstsüchtige Urtheil. Nur diejenigen können über die Anwendung der Probabilitätstheorie, wie wir sie bisher kennen gelernt, wegwerfend urtheilen, die von der Voraussetzung ausgehen, daß für jede Lebensfrage eine *fertige* Antwort in der christlichen Lehre parat stehe. Dem Rigorismus freilich liegt es nahe, nicht nur vielen Aussprüchen der h. Schrift eine buchstäblich verpflichtende Bedeutung beizulegen, welche sie nicht haben können, sondern auch die sittlichen Anschauungen und Forderungen der Kirchenväter zu ebensovielen Gesetzen zu stempeln; zum Beweise dessen genüge es hier, an die falsche Werthschätzung *der patristischen Epoche* der Kirche von Seite *der Jansenisten* zu erinnern. Aber auch dem strengsten Rigoristen wird es nicht gelingen, für jede Lebenslage eine fertige und untrügliche Regel aufzustellen; wir brauchen hiefür nicht einmal auf die großen culturgeschichtlichen und socialen Umwälzungen der Jahrhunderte aufmerksam zu

machen [1]); die gewöhnlichsten Lebensverhältnisse, die Standeswahl, das Benehmen der Hausfrau gegen ihren Gatten, die Sorge für Erziehung der Kinder, stellen gar oft nicht etwa blos den guten Willen und den christlichen Gehorsam, sondern auch das eigene besonnene Urtheil auf harte Proben; wer möchte hier mit Gesetzesparagraphen auskommen?

Allein diese Wahrheit, die in den Erfahrungen des Lebens ihre Bestätigung findet, wird nun von der Casuistik auf die Spitze getrieben, und es werden zwei Fehler begangen. Fürs erste werden sehr viele sittliche Urtheile jetzt erst fraglich oder zweifelhaft, die es vorher nicht waren und die man überhaupt nie in Frage stellen sollte. Die Casuisten drücken dieß so aus, daß durch die Theologen viele Meinungen wahrscheinlich gemacht worden seien, die es früher nicht waren, so daß diejenigen, welche von diesem Fortschritte der Theologen Kunde erhalten, ohne Sünde einer solchen Meinung folgen können; während die Andern sündigen, wenn sie derselben folgen. Dieses Anfertigen von neuen Probabilitäten hat Pascal gegen Bauny das sarcastische Wort entlockt: ecce qui tollit peccata mundi! Zwar die Möglichkeit, daß eine früher unwahrscheinliche Meinung in Folge der veränderten Verhältnisse wahrscheinlich werde, muß zugegeben werden. Aber wie wir schon früher hervorgehoben, enthält diese spätere nachscholastische Theologie einen Skep-

1) Das übersehen die strengern Theologen wie Patuzzi (cf. Ethica christ. lib. prodrom. cap. VII), wenn sie über das Ansehen der Kirchenväter in Moralfragen handeln; es ist nicht wahr, daß die K. V. unter ganz denselben Verhältnissen gelebt und geschrieben haben, wie die casuistischen Autoren; man denke an die sittlichen Anschauungen über Handelschaft, Kriegsdienst, Versicherungswesen, Arbeiterbewegung, constitutionelles Leben u. s. w.

Gründe für weniger gut zu halten, weil ein Anderer meine Gründe zwar für gut, die Seinigen aber für besser hält? Werde ich nicht beim Abwägen meiner Gründe mein eigenes Hoffen und Wünschen, vielleicht auch mein feiges Befürchten mit in die Wagschale legen? Noch viel weniger läßt sich durchschnittlich eine Probabiliorität herausstellen durch Abzählen der äußern Wahrscheinlichkeitsmomente d. i. der Autoren.

In einer Frage, in welcher eine **sententia communis** nicht besteht, kann ich mich unmöglich durch eine Ueberschau über die Literatur so weit orientiren, daß ich mit Bestimmtheit zwischen der **opinio probabilis** und **probabilior** entscheiden kann. Ja was ist selbst eine **sententia communis** in der herkömmlichen Bedeutung des Wortes? [1]) Etwas Wechselndes, das heute ist und morgen nicht mehr sein wird; eine dominirende Richtung, die vorübergeht; und selbst eine etwaige **sententia communis** erstreckt sich — der Voraussetzung gemäß — nicht auf die Gewißheit, sondern nur auf die Wahrscheinlichkeit einer Ansicht. Und wer ist in einer wissenschaftlichen Frage Auktorität? Den Thomisten St. Thomas, den Franciscanern Duns Skotus. Die Autoren selbst sind bei Entscheidung von Streitfragen von subjektiven Rücksichten bestimmt; oftmals kann eine ganze Gruppe oder Schule nur mit Einer Stimme gezählt werden; der eine Schriftsteller beschäftigt sich mit einer Untersuchung **ex professo**, der andere nur berührungsweise; die eine Schrift enthält die gereifte Frucht langjähriger Studien, die andere

1) Darnach genügen schon 6—7 namhafte Autoren, um eine **sententia communis** herzustellen. — Bitter sagt hierüber Caramuel: **Hinc nascitur multas interdum opiniones communes falsas esse; quod *enim omnes supponunt et nemo examinat* etc. Apolog. pag. 42.**

ist nur ein Versuch. Die Schriftsteller schreiben unter ganz verschiedenartigen, durch Zeit und Ort, Gewohnheiten und Landessitte modificirten Verhältnissen. In Moralfragen ist, wie in Rechtsfragen, oft schwer zu entscheiden, ob der ältere Autor vor dem jüngern den Vorzug verdient oder umgekehrt. Kurz es läßt sich mit dem Zählen und Wägen an kein Ende kommen; in diesem Punkt können wir nur Caramuel beistimmen, welcher dieser Unterscheidung von einem Mehr oder Weniger an Probabilität jegliche Bedeutung für die Entscheidung sittlicher Fragen abspricht [1]).

Darnach haben wir nun die einzelnen Systeme, wie sie heute noch im Kampfe gegeneinander stehen, einer kurzen Kritik zu unterziehen.

1) Dürfte man nach dem ersten Schein urtheilen, so müßte man dem Probabiliorismus die Palme zuerkennen. Seine Formel ist die, daß man der für die Freiheit stehenden Meinung folgen dürfe, wenn dieselbe im Vergleich zu der für das Gesetz stehenden, also sicherern Meinung die wahrscheinlichere sei; wenn nämlich in diesem Falle auch die Furcht, gegen die Intention des Gesetzes zu verstoßen, nicht ganz aufgehoben sei, so komme man doch vermöge der bessern Gründe zu Gunsten der Freiheit der Wahrheit näher, und man finde sich, wenn man auch die opinio tutior verlasse, doch formell in Uebereinstimmung mit dem unumstößlichen Axiom, daß im Zweifelfalle der bessere Theil gewählt werden müsse.

---

1) Den Beweis hiefür führt er sehr einläßlich in der Dialexis de Noncertitudine. In seinem Apologema pag. 36 sagt er, moralisch seien die Probabilitäten alle gleichwerthig, wie eine Münze, die ihren fixen Werth nicht nach dem Gewicht sondern nach dem Curs (aestimatio) erhalte.

Hält man gegen diese Fassung die Thesis des Probabilismus im engern Sinne, wornach man die dem Gesetz günstige Meinung, selbst wenn sie die wahrscheinlichere wäre, verlassen dürfe; wenn die für die Freiheit stehende Meinung nur wenigstens noch wahrscheinlich sei, so ist auffallend deutlich, daß sich die erstere Fassung dem sittlichen Bewußtsein als correkt, die Thesis des Probabilismus aber als incorrekt erweist; jene ist die ernstere, dem Geiste des Gehorsams angemeßnere, idealere; als solche wird sie auch unbedenklich von allen Parteien anerkannt, indem man es als das Bessere erklärt, ihr zu folgen. Niemals hat man gewagt — etwa mit Ausnahme Caramuels — sie dem kirchlichen Lehramte als unkirchlich zu denunciren; niemals haben theologische Facultäten, niemals päpstliche Entscheidungen gegen Auswüchse dieser Theorie einzuschreiten Gelegenheit gefunden.

Und dennoch hat der Probabilismus die Oberhand gewonnen! Trotz des vielfachen Widerspruchs von Seite der achtbarsten Gelehrten sowie des vulgären Verstandes, trotz der Anfeindung durch gelehrte Corporationen, trotz der Verurtheilung einer Anzahl probabilistischer Thesen und Autoren hat der Probabilismus seit Bartholomäus Medina bis diesen Tag Schritt für Schritt Terrain erobert; und obgleich es scheint, als ob ihn die Kirche stets nur geduldet habe, und obgleich, wie wir gesehen, die meisten Moralisten ihn mehr nur entschuldigen als empfehlen, so hat er doch die Herrschaft erlangt. Um seinetwillen haben zwischen den einzelnen Orden, ja innerhalb der Mauern eines Klosters heftige Kämpfe stattgefunden; kein Orden wollte als solcher die Verantwortung für ihn übernehmen; in jedem Orden, auch unter den Jesuiten, hat er ernstliche und gelehrte Gegner

gefunden; dennoch brach er sich Bahn, und mit dem überwiegenden Einfluß der Jesuiten hat sich schließlich auch seine Herrschaft befestigt. Ist etwa die katholische Moral von ihren Principien abgefallen und hat sich die Kirche zur Mitschuldigen des Jesuitismus gemacht? So heißt es auf Seite der Protestanten.

Wir aber sagen, daß der Probabilismus deßwegen das Uebergewicht erhielt, weil er an dem Probabiliorismus eine vernichtende Kritik übte und seine Unhaltbarkeit aufdeckte. Man kann die Argumente hiefür in zwei Punkte zusammenfassen. Fürs erste erfüllt die Theorie des Probabiliorismus den Zweck nicht, eine allgemeine Norm und Regel für Entscheidung von Gewissensfällen abzugeben, da sie nur für die seltenen Fälle anwendbar ist, in denen wirklich eine positive Mehrheit von Gründen vorliegt, da sie also weitaus die meisten Fälle nicht betrifft; fürs zweite aber — dieses Argument ergänzt das erste — würde sie die Gewissen ungebührlich beschweren [1]). Würde man nämlich fordern, jedesmal für das Gesetz zu entscheiden, wo nicht für die Freiheit ein eclatanter Ueberschuß von Gründen steht, so wäre diese Forderung kaum mehr vom Rigorismus zu unterscheiden; aber nicht nur dieses; vielmehr wäre es eine höchst peinliche und beängstigende Aufgabe, wenn man die jedesmalige Erwägung so weit anspannen müßte, bis erhoben wäre, ob sich eine Probabiliorität herausstellt oder nicht. Schon rein objektiv, so wie die Casuisten thun, läßt sich das Mehr oder Weniger von Gründen nicht feststellen; noch viel weniger läßt sich in einer Gewissensfrage, die rein subjektiv, vielleicht ein

1) Es ist charakteristisch, daß streng jansenistische Advocaten aus Gewissensbedenken glaubten ihre Stellen niederlegen zu müssen.

schweres psychologisches Problem ist, über das Schwanken zwischen ähnlichen und ähnlichen Gründen hinauskommen [1]). Nicht mit Unrecht sagt man: Interdum **falsa** sunt verisimiliora veris. Gerade die Leute ängstlichen Gewissens könnten darnach niemals über ihre Bedenken hinweg zum Handeln kommen. Denn man muß sich wohl erinnern, daß nach der richtigen Stellung des Problems eine Pflichtencollision vorliegt, daß es also nicht blos erlaubt sondern Pflicht werden kann, der Freiheit zu folgen, daß also ein rigoristischer Gesetzesgehorsam keineswegs das Sichere ist.

Aber den Hauptfehler der Probabilioristen haben die

1) Auch Gury nimmt das Hauptargument gegen den Probabiliorismus von der moralischen Schwierigkeit, die größere Wahrscheinlichkeit auszumitteln. Sequeretur nimia difficultas pro fidelibus. Etenim ipsis imponeretur obligatio inquirendi in dubiis, quaenam opinio sit probabilior; obligatio enim operandi secundum probabiliorem includit obligationem sciendi. Porro plerumque datur impossibilitas moralis distinguendi inter probabiliorem et minus probabilem, et hoc etiam doctis valde difficile est. Quaero enim, an tenear ad probabilius *in se* seu *absolute*, vel *quoad me* seu *relative?* Si *prius,* unde sciam? Si *posterius,* iterum vel agitur de probabilitate vel intrinseca vel extrinseca. Si de *posteriori*, qualis schola sequenda? Quales doctores interrogandi? Si de *priori*, crescit difficultas: unde sciam, an sim satis instructus? an in ignorantia invincibili vel non? Anceps, dubius, quid agam? Recurram ad magistros? At est extra suppositum: meum enim est judicare. De consc. n. 67. Uebrigens gehen die Probabilisten in ihrer Kritik gegen den Probabiliorismus vielfach wieder zu weit, so z. B. Bolgeni, wenn er behauptet: „der Probabiliorismus bringt auf dem sittlichen Gebiete dieselbe Wirkung hervor, wie der Privatgeist von Luther und von allen Häretikern auf dem dogmatischen Gebiete.“ Lehre vom Besitz S. 124. Auch das Argument bei Gury l. c. n. 66, welches hergenommen ist von der Schwierigkeit, die der Probabiliorismus dem Beichtvater bereiten müßte, ist nicht streng concludent und würde eher beweisen, daß eben das Beichtinstitut, wenn es nur unter dem Gesichtspunkt eines Gerichtes betrachtet wird, an erheblichen Gebrechen leidet.

Probabilisten selbst aufgenommen; nur Caramuel hat ihn erkannt, indem er den Unterschied der verschiedenen Arten und Größen der Probabilität fallen läßt. Caramuel war auch noch nach einer andern Seite hin consequent; indem er nämlich jener Anschauung vom Sittengesetz huldigt, wornach dasselbe nicht in sich selbst gut und berechtigt ist, sondern nur als Ausfluß göttlicher Willkühr erkannt wird, macht er auf der ganzen Linie des Kampfes den Satz geltend, daß die Freiheit vor dem Gesetz sei, und daß in jedem Falle, wo die Verpflichtung des Gesetzes nicht evident sei, oder wie er sagt, in jedem Falle der non-certitudo, die Freiheit im Vorrecht sei. Da nun freilich Caramuel diese Lehre in liberalstem Sinne ausbeutet und mehrere laxe Thesen aufstellt, wollten die Theologen nicht erkennen, daß er Fleisch von ihrem Fleisch und Bein von ihrem Bein sei, Zögling ihrer eigenen pyrrhonistischen Lehre, und stießen auch den berechtigten Theil seiner Lehre zurück.

2) Als ein Vermittlungsversuch zwischen den beiden schroff gegeneinander stehenden Systemen ist der Aequiprobabilismus zu betrachten, als dessen Hauptvertreter St. Alph. von Liguori gilt. Indessen können wir über denselben kurz hinweggehen, da dieses System mehr dem Namen als der Sache nach existirt. Seine Hauptvoraussetzung, daß sich zuweilen die Gründe für und wider eine Meinung ganz gleich stehen, ist ebenso eine juridische Fiktion wie die Voraussetzung von der Meßbarkeit der Gründe überhaupt. Die Psychologie kennt einen solchen Zustand nicht, in welchem das menschliche Urtheil gebannt wäre wie eine auf beiden Seiten gleichmäßig beschwerte Wage. Das wurde denn auch von Liguori selbst erkannt und veranlaßte die Modification:

parum pro nihilo reputatur d. h. wenn die eine Meinung auch um ein kleines wahrscheinlicher ist, so ist die entgegengesetzte doch noch wahrhaft wahrscheinlich und es darf gehandelt werden, wie wenn sie gleich wahrscheinlich wäre. Das ist aber nur eine etwas vorsichtigere Redeform für die Thesis des Probabilismus, der von da an als probabilismus moderatus vorgetragen wird.

3) Der Probabilismus im engern Sinn präsentirt sich geschichtlich zuerst in der oberflächlichsten Form, in welcher er dem Vorwurf des Laxismus nicht entgehen konnte; erst in der Folge erhielt er eine bessere Unterlage. So unterscheidet Concina zwei Arten von Probabilisten, die er probabilistae directi und reflexi nennt.

a) Die Behauptung der erstern lautet schlechthin: wenn für die Freiheit eine probable Meinung steht, so darf man ihr folgen, wann auch die entgegengesetzte Meinung wahrscheinlicher ist. Die formale Härte dieser Thesis suchte man zunächst durch einen dialektischen Kunstgriff zu verdecken. Während nämlich die Gegner richtig einwendeten, daß man, wenn man nach Weise der Advocaten Gründe suche, auch die verlorenste Sache wahrscheinlich machen könne, erwiederten die Probabilisten, daß es sich ja ihrer Voraussetzung gemäß nur um wahrhaft probable Gründe handle; wo aber solche vorhanden seien, könne die entgegengesetzte Ansicht nicht mehr um Vieles probabler sein; ja manchmal habe sich eine nur wahrscheinliche Meinung später als die richtige erwiesen, während die anscheinend wahrscheinlichere als falsch erkannt worden sei [1]). Das ist nun eben sophistisch; allein es ist

1) Gury argumentirt so: Nequit dici: sententia probabilior veritati propior est, quam solide probabilis. Ut enim hoc dijudicetur, jam sententia *vera* cognita esse deberet, quod est contra

auch nicht das Hauptargument; dieses liegt vielmehr in dem Satze: Die Freiheit ist früher als das Gesetz, mit der nähern Auslegung, das Gesetz habe erst in zweiter Linie seine Berechtigung und müsse sich der Freiheit gegenüber über sein Zurechtbestehen ausweisen. Weiter verfolgt würde dieser Gedanke zu der Annahme führen, das Gesetz sei eine Schranke, beziehungsweise ein Hinderniß, der wahren sittlichen Freiheit, und die Freiheit, beziehungsweise die Vernunft, müsse ihre Rechte wahren [2]). Die Vernunft sei eine frühere Quelle der Sittlichkeit und im Zweifelsfalle die entscheidende; daher das Axiom: qui prudenter agit, bene agit. Darin liegt wenigstens eine Ahnung der Wahrheit, daß es unter Umständen nicht blos erlaubt, sondern Pflicht werden kann, von der Freiheit Gebrauch zu machen. Aber welches diese Fälle seien, das hängt nun eben von den verschiedenen Ansichten über das Verhältniß von Gesetz und Freiheit ab.

---

hypothesin. De consc. n. 69. Anm. — Ferner gegen den Einwand: Opinio probabilis non remanet probabilis in concursu probabilioris; minor enim probabilitas a majori eliditur et destruitur. Resp. Nego. Etenim si elideretur probabilitas, jam major probabilitas evaderet certitudo seu dubium prudens excluderet. n. 71. Gury ist der Wahrheit ganz nahe; es fehlt nur daß er folgerichtig sagt: Da die Wahrheit als Maßstab nicht vorliegt, so muß man auch das Messen aufgeben und nicht verschiedene Grade von Wahrscheinlichkeit herausstellen wollen. — Um so unentschuldbarer ist dagegen die Behauptung von einer opinio speculative probabilis, die in der Praxis nicht befolgt werden dürfe. n. 77.

2) Nemo potest legitima et certa possessione privari nisi ob rationem certam... At in suae libertatis certa et legitima possessione homo est: et ipsa per praeceptum *privatur*. Ergo homo non potest certa et legitima libertatis possessione privari, nisi ob praeceptum certum. Caram. dialex. de Non-certit. pars I. n. 394.

Die freiere und oberflächliche Auffassung des Gesetzes, von der wir früher gesprochen und der z. B. Caramuel huldigt, führt zu einer libertinistischen Abschwächung der Sittenlehre.

b) Der sog. gemäßigte Probabilismus entgeht dieser letzten Consequenz. Er giebt nicht zu, daß man in allen Zweifelfällen schon deßwegen, weil ein Zweifel vorwalte, für die Freiheit entscheiden dürfe; denn die Freiheit stehe nicht zu allen Arten von Gesetzen im Verhältniß der Priorität; das einemal habe das Gesetz die Vermuthung für sich, das anderemal die Freiheit. Da nun der Voraussetzung gemäß aus den beiderseitigen Gründen — weil sie gleich oder nahezu gleich probabel sind — ein direkt sicheres Urtheil (certitudo directa) sich nicht ergiebt, so muß die Entscheidung durch anderwärts liegende Erwägungen (Reflexionen) gewonnen werden (certitudo reflexa; daher probabilistae reflexi). Diese Reflexion geht nun zunächst auf den Charakter der verschiedenen Gesetze; es giebt darnach Situationen, in denen gar nicht probabilistisch entschieden werden kann. Aber auch hinsichtlich derjenigen Gesetze, welchen gegenüber der Probabilismus zulässig ist, muß erst wieder durch weitere Reflexion auf die jedesmalige Situation erschlossen werden, ob gerade in diesem Falle für oder wider die Freiheit entschieden werden dürfe; und zu diesem Behufe nimmt man die sog. Rechtsregeln, Axiome der juridischen Praxis, zu Hilfe, unter denen die ausgiebigste ist: in dubio melior est conditio possidentis.

Setzen wir nun einmal voraus, daß die Probabilisten nicht ferner auf der paradoxen Darstellung bestehen, wornach man einer weniger wahrscheinlichen für die Freiheit stehenden Meinung folgen dürfe mit Hintansetzung der wahrscheinlichern, die für das Gesetz steht. Es kann ihnen ja nicht darum

zu thun sein, an diesem Paradoxon festzuhalten; sie setzen ja eigentlich voraus, daß die Unterschiede der Probabilitäten nur etwas Unsicheres und Fingirtes seien, und daß, wenn eine Meinung einmal wahrhaft probabel sei, die entgegengesetzte nicht mehr eigentlich und entschieden wahrscheinlicher sein könne. Mit diesem Zugeständniß würden dann verschiedene Sophismen in der Begründung des Probabilismus wegfallen; namentlich auch die schon berührte Behauptung: wie wir nicht verpflichtet sind, das Vollkommnere stets mit Zurücksetzung des Unvollkommneren zu wählen, so sind wir auch nicht verpflichtet, stets die probablere Meinung der probablen vorzuziehen. Auf dieses Sophisma aufmerksam gemacht zu haben, rechnen wir Martin zum Verdienst an, der mit Berufung auf Reesen bemerkt, daß sich das Probablere zum Probablen durchaus nicht wie das Vollkommnere zum Unvollkommneren, sondern vielmehr wie das Sichere zum minder Sicheren verhalte [1]).

Darnach bleibt nur die allgemeinere Behauptung stehen: man darf auf gute Gründe hin in einem Conflikt zwischen Gesetz und Freiheit für letztere entscheiden. Dieser Satz kann nun ebensowohl anomistisch oder libertinistisch, als im Sinne der evangelischen Freiheit gedeutet werden; es kommt nur darauf an, was man unter „Gesetz" versteht. Versteht man darunter die **lex aeterna**, die ewigen und unveränderlichen sittlichen Ideen, die uns in der Vernunft und in der christlichen Offenbarung als Regeln unsers sittlichen Wandels gegeben worden sind, so giebt es kein Recht gegen dieses Gesetz der Freiheit zu folgen, die Erlaubniß einer Lüge, eines Mordes, eines Meineides u. dgl. in Anspruch zu

1) L. d. Moral S. 110.

nehmen. Faßt man aber das „Gesetz" im engern Sinne, faßt man darunter die zeitliche Form, in welche die ewigen Ideen der Sittlichkeit und Gerechtigkeit durch positive Gesetzgebung eingekleidet worden sind, die Satzungen des bürgerlichen und kirchlichen Rechts, so ist ersichtlich, daß man sich diesen Gesetzesbestimmungen in einzelnen Fällen entziehen kann, ohne gegen das ewige und unveränderliche Gesetz zu verstoßen, ohne unsittlich zu handeln. Wir nehmen ein solches Recht gegenüber dem Rigorismus und Judaismus in Anspruch.

Aber nur auf gute Gründe hin, heißen sie nun wahrscheinliche oder wahrscheinlichere; man hätte diesen Gedanken weiter verfolgen sollen. Gute Gründe involviren als solche nicht blos ein Recht, sondern eine Pflicht; denn ich bin nicht blos berechtigt, sondern auch verpflichtet, mich von meiner Vernunfteinsicht leiten zu lassen; mit einem Worte: zwischen beiderseitigen guten Gründen entsteht eine Collision der Pflichten; es fragt sich nicht blos, ob ich von der Freiheit Gebrauch machen dürfe, sondern ob ich es nicht müsse.

An diesem Punkt ist auch der gemäßigte Probabilismus noch zurückgeblieben. Darum ist es ihm auch nicht gelungen, eine haltbare Grenzlinie zu ziehen zwischen denjenigen Gebieten sittlichen Lebens, auf denen der Probabilismus Raum hat, und denjenigen, auf denen er nicht anwendbar ist. Der Mangel an Klarheit in dieser Beziehung macht sich schon in der Terminologie bemerklich. Liguori unterscheidet probabilitas *facti*, quae versatur circa rei veritatem sive rei substantiam; und probabilitas *juris*, quae versatur circa honestatem actionis [1]. Neuere Moralisten formuliren den

1) Theol. mor. lib. I. n. 41.

Unterschied so: **vel agitur de absoluta obligatione finem determinatum obtinendi, vel agitur de sola actionis honestate absque tali obligatione**[1]. Im erstern Falle, heißt es weiter, dürfe man überhaupt nicht vom Grundsatz des Probabilismus Gebrauch machen, also nicht einmal zu Gunsten einer **opinio probabilior**; sondern man müsse tutioristisch entscheiden; nur im zweiten Falle dürfe für die Freiheit entschieden werden, wenn die dafür stehende Ansicht vermittelst eines **judicium reflexum** zur moralischen Gewißheit erhoben werden könne. Mit kurzen Worten lautet diese Unterscheidung dahin, daß man tutioristisch entscheiden müsse, wenn auf die Setzung, beziehungsweise Unterlassung des äußern Werks etwas ankommt; daß man dagegen probabilistisch entscheiden dürfe, wo es nur auf die rechte innere Stimmung und sittliche Verfassung ankommt. So hängt z. B. die Giltigkeit eines Vertrags von bestimmten äußern Formalitäten ab; wähle ich nun zur Schließung desselben eine nur wahrscheinlich giltige Form, so ist der ganze Vertrag in Frage gestellt und es ist zu befürchten, daß ein Anderer zu Schaden komme. Dagegen ob ich an einem bestimmten Tag mich einer bestimmten Speise enthalte, ist an sich von keiner entscheidenden Bedeutung, da die Wahl der Speisen zu den Adiaphora gehört und erst durch die Zweckbeziehung eine sittliche Handlung wird.

Der Probabilismus findet also näherhin — nach der gewöhnlichen Darstellung — keine Stelle, wo es sich um diejenigen Akte handelt, die zum Heile **necessitate medii** nothwendig sind; also z. B. bezüglich der Sacramentsspendung; ferner in Fällen, in denen ein unwieder-

---

1) **E. Müller, Theol. mor. lib. I. Vindob. 1868. S. 292.**

bringlicher Schaden des Nächsten zu befürchten ist; es muß also der Richter bei Fällung eines Urtheils, der Arzt bei Verordnung eines Heilmittels tutioristisch entscheiden. Für den Probabilismus bliebe nun streng genommen nur noch das Gebiet der Legalität oder der selbstgewählten Verpflichtungen (Gelübde) offen; und hier kann es einem vernünftigen Zweifel gar nicht mehr unterliegen, daß der Probabilismus — wenn wir absehen von dessen paradoxer Fassung — statthaft ist, so gewiß hier die Freiheit vor dem Gesetz und das Gesetz nur ein zufälliges, veränderliches und vorübergehendes ist.

Hier müßte man auch überhaupt stehen bleiben, wenn sich die ganze Streitfrage nur um das Erlaubte im Unterschied vom Gebotenen handelte. Aber damit ist eben, wie wir im Anfang betonten, das Problem unrichtig gestellt; es stehen einander Gesetz und Gesetz, Pflicht und Pflicht gegenüber. Nehmen wir z. B. gleich die Lehre von der Verwaltung der Sacramente: da über die buchstäbliche Anwendung eines positiven Gesetzes eben zwei verschiedene Meinungen vorwalten, so muß man seine Zuflucht zu den Vernunftgesetzen oder den Axiomen nehmen. Nun giebt uns die Theologie zwei Gesetze an die Hand: in sacramentis pars tutior est eligenda und: in extremis extrema sunt tentanda; beide Gesetze können in einem gegebenen Fall einander ausschließen. Ich darf auf der einen Seite das Sacrament nicht der Gefahr der Profanation oder des Sacrilegiums aussetzen; ich darf aber doch auf der andern Seite einem Sterbenden die Absolution ertheilen, wenn auch nur eine geringe Wahrscheinlichkeit vorhanden ist, daß er derselben würdig oder empfänglich sei. Welches ist hier die opinio tutior? Ferner sagt man, der Richter dürfe nicht probabilistisch, sondern nur

tutioristisch entscheiden. Allein ist es sicherer, einen muthmaßlichen Verbrecher frei zu geben oder durch dessen Verurtheilung die menschliche Gesellschaft sicher zu stellen? Bekanntlich ist man nicht immer von dem Grundsatz ausgegangen, daß es im Zweifelfalle besser sei, zehn Schuldige frei zu geben, als nur einen Unschuldigen zu verurtheilen; es hat Zeiten gegeben, in denen man sehr geneigt war, das Gegentheil zu befolgen; und jedenfalls hat es Jahrhunderte lang als das Sicherere gegolten, den Angeklagten, den man nicht überweisen konnte, auf die Folter zu legen. Und, was das Merkwürdigste ist, während die Probabilisten vom Richter stets die tutioristische Entscheidung fordern, nehmen sie gerade aus der juridischen Praxis jene Rechtsregeln, vermittelst deren sie ihre probabilistischen Entscheidungen motiviren! Diese Rechtsregeln sind gerade nicht juridische „Gesetze“, sondern aus der Erfahrung vermittelst des vernünftigen Räsonnements abgezogene Hilfssätze, die ebendeßwegen zu Hilfe genommen werden, weil der Richter vom Gesetz selbst im Stiche gelassen wird; denn das ist ja die Voraussetzung.

Eine fast naiv zu nennende Vorstellung findet man bei den Casuisten bezüglich der ärztlichen Praxis, in welcher tutioristisch vorgegangen werden müsse [1]). Man geht nämlich von der Annahme aus, daß es gewisse Spezifica gebe, welche unter allen Umständen als die sicherern Mittel gelten, ob-

1) Liguori l. 1. n. 44: medicus tenetur adhibere medicamenta tutiora infirmis profutura, nec potest uti remediis minus probabilibus, relicto probabiliori sive tutiori: in medicamentis enim probabilius est, quod est tutius pro sanitate infirmi. — Gury, tract. de conscient. n. 57: medicus et chirurgus tenentur ad medicamenta et media tutiora, quae hic et nunc haberi possunt, adhibenda, quia tacito contractu ad finem obtinendum, in quantum fieri potest, se obligarunt.

schon — der Voraussetzung gemäß — erhebliche Bedenken vorwalten, ob im gegebenen Fall das spezifische Mittel helfen werde. Sehen wir nun auch davon ab, daß die neueste medicinische Wissenschaft die Annahme von spezifischen Mitteln, wie z. B. die berüchtigte Aderlaßtheorie, mehr und mehr zu den überwundenen Vorurtheilen rechnet; so handelt es sich doch beim gewissenhaften Arzt nicht blos um die Erlaubniß, ein anderes als das spezifische Mittel zu gebrauchen, sondern um eine Pflicht, das medium tutius, an dessen Wirkung er ernstlich zweifelt, durch ein solches zu ersetzen, das wahrscheinlich von guter Wirkung sein wird. Man fürchtet, der Arzt möchte auf Kosten des Patienten experimentiren. Das wird ein gewissenhafter Arzt jedenfalls nicht leichtfertig thun; aber ein Experiment ist im Grunde jede ärztliche Verordnung; und wie müßte es mit der medicinischen Wissenschaft und Praxis stehen, wenn man ihr niemals erlaubte, vermittelst des Experiments über dasjenige hinauszugehen, was man in irgend einer Vorzeit als die sichern Resultate der ärztlichen Kunst betrachtet hat! Auf dem Probabilismus beruht der Fortschritt der Wissenschaft. Der Arzt muß wagen dürfen, auf Grund wissenschaftlicher Studien und theoretischer Prüfung den Zunftbann zu durchbrechen, im Vertrauen, der Menschheit einen Dienst zu erweisen; von einem solchen Experiment hängt Wohl und Wehe von Millionen ab.

Der Tutiorismus ist Feind jeglicher Entwicklung der Menschheit bezüglich ihrer irdischen Bestimmung, gleichwie wir ihn als eine Folter des Gewissens erkannt haben. Mit welchem Rechte hat Bartholomäus Diaz 1486 das Vorgebirg der guten Hoffnung

umschifft und Columbus 1492 die Entdeckungsfahrt nach dem neuen Welttheile angetreten? Mit welchem Recht geht jeder Schiffer in eine unbekannte See, jeder Reisende in ein unbekanntes Land? Ja mit welchem Recht wurde die erste Eisenbahnfracht der ersten Locomotive anvertraut? Handelte es sich nicht in allen diesen Fällen um einen unwiderbringlichen Schaden, der hätte erfolgen können und der also nach den Casuisten auf tutioristischem Wege d. h. durch Unterlassen des Wagnisses hätte verhütet werden müssen? Man streife also vom Probabilismus die schiefe Vorstellung ab, als ob es sich je nur um ein willkührliches Wagniß handle, und man wird finden, daß damit eine große Idee gegeben ist, welche trotz aller kleinlichen und judaistischen Casuistik nicht aus der Welt verdrängt werden konnte; es ist die wahre geistige Freiheit gewahrt. Man muß mit dem Probabilismus noch viel mehr Ernst machen, als es bisher von den Casuisten geschehen, nicht blos in den kleinlichen Fragen einer kirchlichen Legalität, sondern auch in den großen Interessen der Menschheit. Der Probabilismus ist nicht ein Nothbehelf etwa wie die Nothlüge, sondern er vertritt ein christliches Princip; er ist es, welcher allein eine Vereinbarung ermöglicht zwischen dem kirchlichen Conservatismus und dem Fortschritt der Zeit auf dem Gebiete socialer Entwicklung und geistiger Cultur, des Staatslebens, der Rechtspflege, der Schule, der Presse u. s. w. [1]).

Einer schwächlichen und unchristlichen Accomodation an den jeweiligen Zeitgeist braucht man darum noch keineswegs das Wort zu reden.

---

1) Auf diese Bedeutung des Probabilismus hat zuerst Aberle (a. a. O. S. 385 f.) aufmerksam gemacht.

Aber wenn man uns nun fragt, welchem von den drei in der Kirche geduldeten Systemen wir den Vorzug geben und uns anschließen, so antworten wir: keinem. Wir haben versucht, das Wahre, das ihnen allen gemeinsam ist, herauszustellen und die unrichtigen Vorstellungen von allen Dreien abzustreifen. Wir sagen: wo das Vorhandensein oder die Verbindlichkeit eines positiven Gesetzes wirklich zweifelhaft ist, und wo nicht Amt oder Beruf bestimmte Rücksichten auflegen, sind wir nicht blos berechtigt, sondern auch verpflichtet, nach unsrer moralischen Ueberzeugung zu handeln, sei es nun für oder wider das Gesetz. Denn über den positiven und vergänglichen Gesetzen stehen die ewigen und unveränderlichen Gesetze der Wahrheit und Gerechtigkeit, aus welchen der denkende Geist seine moralische Ueberzeugung sich bildet. Diese moralische Ueberzeugung ist jene *fides*, von welcher der Apostel sagt: *Omne, quod non est ex fide, peccatum est.* Röm. 14, 23.

Wir stehen mit dieser Lehre von den Aufstellungen des gemäßigten Probabilismus nicht so weit ab, als es scheinen könnte. Fürs erste verlangen wir, daß man nicht auf eine bloße Meinung hin handle, sondern auf Grund einer Ueberzeugung, die vermittelst vernünftiger Erwägung (judicium prudens) erworben worden. Diese Ueberzeugung ist aber zweitens nicht Gewißheit, welche jede Befürchtung (formido, ne res non ita sit) ausschließt; wir verlangen drittens eine moralische Ueberzeugung, welche hervorgeht aus Abwägung der sittlichen Momente, welche auf beiden Seiten stehen; die Ueberzeugung, daß

im gegebenen Falle eine sittliche Rücksicht vorliegt, die uns bestimmt, für die Freiheit zu entscheiden. Es giebt außer den Rechtspflichten auch noch Liebespflichten und außer den officia pietatis auch officia charitatis.

Es giebt ferner Fälle, in denen der Einzelne seine eigene moralische Ueberzeugung zurückdrängen muß, weil er nur Organ eines höhern Willens ist, dem er sich unterordnen muß. Der Verwaltungsbeamte kann in die Lage kommen, ein Gesetz zu vollziehen, welches im gegebenen Falle nach seiner Ueberzeugung zur größten Härte und Ungerechtigkeit wird; der Richter muß einen Angeklagten wegen mangelhaft erbrachten Beweises frei sprechen, obgleich er seiner moralischen Ueberzeugung nach schuldig ist; dasselbe kann vom Beichtvater gelten. Dennoch sind auch sie keine urtheils- und willenlosen Werkzeuge, und es kann nicht gesagt werden, daß sie niemals in einer wirklichen Collision berechtigt seien, ihr subjektives Urtheil in die Wagschale zu legen.

Endlich halten wir mit den Probabilisten daran fest, daß Keiner berechtigt ist, seine moralische Ueberzeugung einem Andern aufzudrängen, wenn die entgegengesetzte Meinung nicht positiv als unwahr oder unsittlich erkannt wird; es wäre denn unter dem Titel strikten Gehorsams, den das Kind dem Vater, der Ordensmann seinen Obern schuldig ist. Darum ist auch ein Beichtvater als solcher noch nicht berechtigt, dem Beichtkind auf eine blos moralische Ueberzeugung hin eine Verpflichtung aufzulegen, worüber dieses eine auf Gründe gestützte abweichende Ansicht hat. Der Beichtstuhl darf nicht zu einer Arena gemacht werden, auf welcher Schulfragen ausgefochten werden. —

Gury stellt sich einmal einen Gegner vor, der von

allen drei Probabilitätssystemen nichts wissen will und der behauptet, es müsse auch jetzt nach wie vor Entstehung der betreffenden Controversen das gemeine sittliche Bewußtsein (so wollen wir vorerst sensus communis übersetzen) ausreichen, um die verschiedenen Gewissensfälle zu lösen [1]). Er nennt diese Aufstellung eine vermessene, einmal weil sie sich über das Herkommen in den theologischen Schulen hinwegsetze, und sodann weil sie selbst kein solides und klares System begründe; der sensus communis reiche dazu nicht hin und sei überhaupt eine Chimäre [2]). Das ist sehr kurz abgesprochen; um so auffallender von einem Probabilisten, der wissen muß, daß gegen jedes der drei Systeme von den gewichtigsten Männern schwere Bedenken erhoben worden sind. Soll man nur für, aber nicht gegen den Probabilismus Gurys probabilistisch entscheiden dürfen! Womit will dann der erste Probabilist sein Auftreten rechtfertigen?

Was aber den sensus communis anlangt, so schwebt Gury wahrscheinlich die Idee des sens commun oder der raison generale in dem religionsphilosophischen System eines Lamennais u. A. vor. Allein deßwegen, weil eine philosophische Schule aus der raison generale falsche Schlüsse über das Wesen der Religion abgeleitet hat, braucht man das allgemein menschliche Bewußtsein von Sittlichkeit und Recht nicht gering zu schätzen oder gar eine Chimäre zu nennen. Gerade die Probabilisten sind es, die sich auf dasselbe stützen gegenüber dem Rigorismus; denn die regulae juris, welche nach ihrer Annahme die certitudo reflexa herstellen, was sind sie anders als der Ausdruck des sensus communis, der allgemeinen aus der Erfahrung (ex regulariter con-

1) Casus conscientiae. De consc. cas. VI. 4°.

2) L. c. n. 59.

tingentibus) abgezogenen rechtlichen Anschauungen? Aber allerdings der letzte und entscheidende Grund für eine sittliche Wahl darf aus dem sensus communis oder aus den Rechtssätzen nicht genommen werden; sie können wohl das Zustandekommen einer moralischen Ueberzeugung erleichtern; die leitenden Sterne aber für den Christen sind die ewigen und unveränderlichen Ideen der Sittlichkeit und des Rechts, welche uns in Christo geoffenbart worden sind, und die uns theils in der christlich gebildeten Vernunft selbst aufgeschlossen, theils vom kirchlichen „Gesetz" oder von der theologischen Wissenschaft interpretirt werden. Nur die Alleinherrschaft des Gesetzes, der Satzung, weisen wir zurück.

3.

Zwei Papstverzeichnisse aus dem sechsten und siebenten Jahrhundert.

Von Dr. Franz Xav. **Kraus**.

Die Succession der römischen Bischöfe bildet bekanntlich eine der heikelsten und schwierigsten Partieen der ältern Kirchengeschichte, deren kritische Bearbeitung außer der Mangelhaftigkeit der Quellen nicht zum wenigsten durch den Uebelstand erschwert ist, daß der Wissenschaft fremde Erwägungen die einschlägigen Untersuchungen fast immer bewußt oder unbewußt beeinflußt haben. Die Literatur der Gegenwart hat indessen auf diesem Gebiete sehr bedeutende Leistungen aufzuweisen, die vor ältern Arbeiten zudem durch eine erfreuliche Objectivität sich auszeichnen. Ich rechne dazu in erster Linie Mommsens Ausgabe des Chronographen von 354 [1]), de Rossi's Forschungen über densel-

1) Abhandl. der phil. hist. Classe der kgl. Sächs. Gesellsch. d. WW. I. 1850. S. 634—37; dazu der Text S. 582 ff. 597 ff.

den Chronographen und über das Papstbuch, sowie seine unvergleichlich werthvollen monumentalen Erhebungen über die Depositiones Episcoporum, endlich Rich. Adelb. Lipsius „Chronologie der römischen Bischöfe" (Kiel 1868). Wenn Lipsius sich in vielfachem Widerspruche mit de Rossi befindet und zum Theil gerade die wesentlichsten Aufstellungen des römischen Archäologen bestreitet, so kann ich ihm in den meisten Punkten nur Unrecht geben, und zwar vor Allem deßhalb, weil er meiner entschiedenen Ueberzeugung nach den die de Rossi'schen Resultate so glänzend bestätigenden monumentalen, insbesondere epigraphischen Studien nicht im entferntesten die gebührende Würdigung hat angedeihen lassen [1]). Es zeigt sich hier an einem eclatanten Beispiele, wie einseitig die ältere historische Kritik verfuhr, indem sie die literarischen Zeugnisse allein berücksichtigte, ohne zu ahnen oder sich deß Rede stehen zu wollen, daß unter der Erde noch Zeugen schliefen, die an Alter wie an Evidenz zum Theile unsere werthvollsten literarischen Denkmäler erreichen oder gar übertreffen. Ich will mit diesen Bemerkungen nur andeuten, wie sehr eine kritische Revision der neuesten Arbeiten über die Series der Päpste noch Noth thut; eine solche zu liefern, ist heute nicht meine Absicht, es kann das nur das Ergebniß mehrjähriger, eingehendster Detailuntersuchung — literarischer Maulwurfsarbeit, wie Herr Lipsius sich treffend ausdrückt, — sein. Nur einen kleinen Beitrag zu der großen Arbeit will die gegenwärtige Mittheilung geben — einen unbedeutenden Baustein, der aber demjenigen nicht überflüssig scheinen wird,

1) Ich denke dafür in meiner demnächst bei Herder in Freiburg erscheinenden Bearbeitung der Roma sotterranea einige Beweise zu liefern.

der da weiß, wie nothwendig auf einem bis auf die Gegenwart fast völlig brachgelegenen Felde der Einblick und vollständige Besitz aller erreichbaren Hülfsmittel ist.

Es ist kein geringes Verdienst von Lipsius, daß er, der Erste, das gesammte kritische Material zusammengestellt und Punkt für Punkt durchmustert hat. Er hat mit dieser, von sorgsamstem Fleiß und von bewunderswerthem Scharfsinn zeugenden Arbeit allen spätern Forschern den Weg geebnet und uns Alle zu Dank verpflichtet. Gerade diese Partie der Aufgabe, d. i. also die Literatur der Papstkataloge, will die nachstehende Arbeit ergänzen.

Die Papstkataloge zerfallen in zwei große Klassen, die griechisch-morgenländischen einer-, die abendländischen andererseits. Zu jenen gehören der Katalog des Hegesippus, Irenäus, Eusebius, Hieronymus; derjenige der syrischen Chronik v. J. 636, der des Syncellus, Theophanes, Nicephorus und des *χρονογραφεῖον σύντομον* v. J. 853 (bei A. Mai Script. vett. Nov. Coll. I, 2, 1), endlich der des Eutychius und des Elias von Nisibis. Die lateinischen Kataloge lassen sich wieder mit Lipsius in zwei Unterabtheilungen scheiden, deren erste den s. g. Catalogus Liberianus des Chronographen (Furius Dionysius Philocalus) vom Jahre 354 begreift, während die zweite durch die verschiedenen Recensionen des liber Pontificalis dargestellt wird. Als die erste dieser Recensionen betrachtet Lipsius den in seiner ursprünglichen Gestalt nun verloren gegangenen catalogus Leoninus aus der Zeit Leo's d. Gr. (440—461). Siebenzig Jahre weiter herab führt der catalogus Symmachianus, von dem nur ein Bruchstück in einer Veroneser Handschrift erhalten ist. Das dritte Verzeichniß geht bis auf Hormisdas († 523) und ist uns in mehrern Handschriften erhalten,

welche bloße Namensverzeichnisse mit Angaben der Amtszeit enthalten. Die älteste dieser Handschriften ist ein ehemaliger codex Corbeiensis n. 26, jetzt Paris. lat. 12097 (davor S. Germani a Pratis n. 926), welcher päpstliche Decretalen und Concilbeschlüsse enthält und dem ein Stück aus Gregor von Nazianz, das dem 9. Jahre angehört, vorgebunden ist. In der paläographischen Wissenschaft ist die Handschrift seit Langem berühmt, und gilt, wenn auch undatirt, für eine der ältesten, deren Datum sich mit Sicherheit bestimmen läßt. Die Verfasser des Nouveau Traité de Diplomatique III. 94 f. haben eine eingehende Beschreibung derselben geliefert, welche von de Wailly [1]) in vielen Punkten vervollständigt worden ist. Indem ich für die paläographische Kritik des Codex auf letztern verweise, bemerke ich nur, daß die ersten 139 Blätter sammt dem ersten Theile des Papstkatalogs, der bis auf Hormisdas geht, von derselben Hand geschrieben sind, und daß diese Hand unzweifelhaft dem 6. Jh., ja genauer der Zeit Hormisdas angehört; andere Bestandtheile der Handschrift sind um 573, 549, gegen Ende des 6. und zu Anfang des 7. und 8. Jh. entstanden. Von Hormisdas Nachfolger Johann I. an hat eine spätere, Vigilius gleichzeitige Hand die Liste bis auf den genannten Papst fortgeführt, doch ist die Amtszeit hier nur mehr mit Jahren, nicht mit Monaten und Tagen angegeben. Von allen noch vorhandenen Recensionen der gesta Pontificum gibt dieser Katalog die älteste und ursprünglichste Ueberlieferung über die Succession und Regierungszeit der römischen Bischöfe. Daß er aus griechischer Quelle geflossen ist, zeigt der Name Os(i)us für Pius. Bemerkenswerth ist die

1) De Wailly, Élements de Paléographie II. 288 f. dazu pl. III. 1.

Notiz bei Sylvester: [de]positio eius Kalendas Januarias; denselben Papst gehen die Worte am Schlusse an: **ab apostoleca** sede Petri apostoli usque ordenatione (für — i) sancti Silvestri anni CCLVII, welche mit blasserer Tinte geschrieben sind und wohl einer späteren Hand angehören. Mabillon hat den Katalog zuerst in seinen Vetera Analecta III. 426 (Ausg. in 1 Bde. p. 218) bekannt gemacht, und de Wailly hat a. a. O. pl. III.[1] einige Zeilen des in der s. g. scriptura mixta geschriebenen Katalogs facsimilirt. Da jedoch Mabillons Abdruck nicht genau ist, so gebe ich den Katalog hier an erster Stelle von Neuem nach einer im Frühjahr 1870 von mir genommenen Abschrift.

Auf die drei genannten Recensionen folgt an Alter und Werth eine vierte, welche jedoch schon vielfach nach Handschriften des liber Pontificalis corrigirt ist und bisher zunächst durch den von Dodwell[1]) edirten cod. Bodleianus repräsentirt wurde. Diesem zur Seite tritt nun als zweiter Repräsentant der Familie ein gleich dem Bodleianus bis auf Theodor († 649) herab geführtes Verzeichniß, das ich hier an zweiter Stelle zum erstenmale bekannt mache. Dasselbe ist in einer Metzer Handschrift in 4° aus dem 8. Jh. enthalten, die früher dem Kloster S. Arnulf gehörte. Der in Minuskel geschriebene Katalog beginnt auf dem retro des drittletzten Blattes und ist auf den beiden folgenden Seiten fortgesetzt. Auf dem retro des vorletzten Blattes liest man: Explicit liber de diuersis uoluminibus. Deo gratias contulimus ut potuimus, uolentarie bene: si bene tui, si aliter est nostri est merit(i). ora pro scriptoris (!) si (?) Deum habeas adiutorem.

---

1) **Dodwell** diss. sing. de Roman. pontiff. primaeva successione, in Pearson Opp. posthum. Lond. 1688, p. 229 f.

Liber iste continet summas diuersas sanctorum doctorum ad instructionem clericorum et monachorum.

Letztere Bemerkung ist aus dem 15. Jahrh. Der Metzer Katalog theilt mit dem Bodlejanischen fast alle diesen auszeichnenden Lücken und Eigenthümlichkeiten. Es fehlen außer Anenkletus und Marcellinius noch Anicetus und Zephyrinus, sowie Lucius, nicht aber Siricius, wie im Bodlejanus. Auch in den Angaben der Amtszeiten stimmen beide keineswegs immer überein, und es scheint mir bei näherer Prüfung [1]) keinem Zweifel unterworfen, daß der Bodleianus eine spätere und schlechtere Copie unseres Metzers oder eines aus derselben Quelle geflossenen Verzeichnisses ist.

I. Katalog von Corbie.

☧ INCIPIVNT ✝ NOMINA ✝ APOSTOLORVM ✝

Petrus	sed	anns	XX	mens	II	d	III
Linus	«	ans	XI	«	III	«	XII
Clytus	«	«	XII	«	I	«	II
Climens	«	«	VIIII	«	X	«	I
Euuaristus	«	anns	VIII	«	X	«	II
Alexander	«	ans	XII	«	VII	«	II
Xistus	«	«	X	«	II	«	I
Thelispher	«	«	XI	«	I	«	XXI
Egenus	«	«	IIII	«	III	«	I
Osus	«	«	XVIII	«		«	I
Anicitus	«	«	XI	«	IIII	«	II
Socher (!)	«	«	VIIII	«	II	«	XXI
Eleutherius	«	«	XV	«	III	«	II

1) Man vgl. die Zusammenstellung der lectio varians bei Lipsius a. a. O. S. 98 ff.

Uictor	sed	ans	XV	mens	III	d	X
Cepherinus[1]	«	«	XVIII	«	VII	«	X
Calistus	«	«	V	«	X	«	X
Urbanus	«	«	VIIII	«	I	«	II
Pontianus	«	«	VII	«	X	«	XXII
Anthyrus[2]	«	anno		«	I	«	XI
Fauianus	«	ans	XIIII	«	II	«	X
Cornilius	«	«	II	«	III	«	
Lucius	«	«	IIII	«	VIII	«	
Stefanus	«	«	VI	«	I	«	
Sistus	«	«	I	«	I	«	?
Dionethius	«	«	VIII	«	V	«	
Felix	«	«	IIII	«	I	«	*X*[3]
Euthitianus	«	añ	I	«	I	«	*I*[4]
Gaius	«	ans	XI	«	IIII	«	
Marcellus	«	an	I	«	IIII	«	?
Eusebius	«			«		*d*	*II* ?[5]
Melsiadis	«	ans	IIII	«			
Silvester	«	«	XXIII	«	X	d	*XVII*?[6]
			positio eius kal. ianuarias				
Marcus	«	«	II	mens	I	d	XX
Julius	«	«	XV	«	II	«	VIII
Liberius	«	«	VI	«	IIII	«	VIII
Felix	. . . . .	. . . . .	. . . . .	. . . . .	. . . . .	«	.I.
Damasus	«	«	XVIII	«	III	«	XI

1) Die Hschr. läßt Zweifel, ob nicht Aepherinus zu lesen. Mabillon hat Vesperinus.

2) Mab.: Anthirus sed. ann ....

3) Die liegenden Buchstaben lassen sich nicht mehr mit hinreichender Sicherheit erkennen.

4) I fehlt bei Mab.

5) fehlt bei Mab.

6) desgl.

Siricius	sed	ans	XV				
Anasthasius	«	«	III			d	XXI
Innocentius	«	«	XV	mens	II	«	XXI
Josemus [1]	«	«	VIII [2]	«	VIIII	«	XVIIII [3]
Bonefatius	«	«	III	«	VIII	«	VI
Celistinus [4]	«	«	VIIII	«	X	«	XVII
Sistus	«	«	VIII	«		«	XVIIII
Leo	«	«	XX	«	I	«	XIII
Elarius [5]	«	anis	VI	«	III	d	X
Simplicius	«	ans	XV	mens	III	«	VIII [6]
It. Felix	«	«	VIII	«	V	«	XVII
Athelacius [7]	«	«	IIII	«	VIII	«	XVIII
Anasthasius	«	«	I	«	XI	«	XXIIII
Symmacus	«	«	XV	«	VII	«	XVII
Hormisda	«	«	VIIII	«		«	XVIII [8]
Johannis	«	«	II	. . . .			
Felix	«	«	IIII [9]	. . . .			
Bonefatius	«	«	II	ab apostoleca sed			
(Joha)nnis	«	«	II	petri apost usq;			
Agapitus	«	«	I	ordenatione sci			
(Sil)uer(i)us	«	«	I	siluestri anni CCLVII			
Uigilius	«	«	XIIII (?)				

1) Für Zosimus, wie öfter J für Z.

2) VII Mab.

3) X man. rec.

4) Celestinus Mab.

5) Elarius (Mab. hat Helarus) mit sammt den Angaben seiner Amtszeit ist von späterer Hand eingeschoben.

6) VII Mab.

7) Für Gelasius.

8) XVII Mab.

9) III Mab.

II. Metzer Katalog.

NOTITIA DE EPS ROMANIS XLVIII.

Petrus sedit ann. XV mens. II. dies II. Linus sedit ann XI. mens III. dies XVIII. Cletus sed. ann. XII. mens. I. dies XVIIII. Clemens sedit ann VIIII. mens. II. dies X. Euaristus sedit ann. VIIII. mens. X dies .II. Alexander sedit ann X mens VIII. dies II. Sixtus sedit ann X mens III die. I. Telisfor sedit ann .XI. mens. III. dies XXI. Igenus sedit ann. IIII. mens. III. Pius sed ann XVIIII mens.

IIII dies III Soter sed ann VIIII. mens. VI. dies XXI. Eleuterius sedit an .XV. mens IIII dies III. Uictor sedit an X mens II dies X. Calistus sed ann V mens II. dies X. Orbanus sedit an IIII. mens X dies XI. Pontianus sedit an VIII men .II. Anteros sed an .XII. mens I. dies XII. Flauianus sedit ann. XIIII mens .I. dies XI. Cornilius sedit an .III. mens. .III. dies .III. Stephanus sed ann VI. mens .I. dies II. Sixtus. sed an .I. mens. X dies XIII. Dionissius sed ann VI. mens. II. dies IIII. Felix sedit an IIII. mens III. dies XXVI. *Eu*ticianus sedit ann V. mens. die .I. Gaius sed an XI. mens. IIII. dies XII. Marcellus sed an VIIII. mens III. dies XVI. Eusebius sed an VI. mens. I. dies III. Miliciadis sed an IIII. Siluester sed an XIIII. mens X. dies XI. Marcus sed. an. II. Julius sed an V mens II. Liberius sed an VI. men III dies .IIII. Filex[1]. sed anno .I. Damasus sed ann. VIII men III dies XII. Siricius sed ann XV. Anastasius sed ann .III. dies .X. Innocentius sed. an .XV. men. I. dies XXI. Zosimus sed an .I. mens. III dies XV. Bone-

---

1) Filex von späterer Hand in Felix verändert.

facius sed an III mens VIII dies VI. Celestinus sed ann .III. men .X. dies XVII. Syxtus sed ann VI. mens III dies XVIII. Leo sed an .XII. men .I. dies XIIII. Helarus [1]) sed an VI. mens. III. dies .II. Simplicius sed an XVI mens .I. dies XVII. Fdius [2]) sed ann VIII. mens XI. dies XXVII. Gelasius sed an. IIII. mens VIII. dies XIII. Anastasius sed an. I. mens XI. dies XXIIII. Simmagus sed an XV. mens VIII dies XVII Johannis sedit an .II. mens. VIII. dies XVI. Filex [3]) sed an .II. dies XIII

verso

Bonifacius sedit an .II. dies XXVI. Johannis sed an V. mens .IIII. dies VI. Agapitus sedit ann XI. dies XXVIII. Siluerius. sed an .I. mens .V. dies XV. Uigilius sed an XVII mens .VI. dies XXVI. Pelagius sed ann. IIII. mens. X. dies. XVII. Johannis sedit an XI. dies XVIII. Benedictus sedit an IIII. dies XXVIII. Pelagius sedit ann. X. mens V di X. Gregorius sed .an. XIII. mens. VI dies X. Sauinianus sed ann .I. mens V. dies VIII. Bonifacius sedit an VIII dies XXII. Bonifacius alius sed an .VI. mens .VIII dies XIII. Dsdedit sed an. III. dies XX. Bonifacius sedit an V mens X. Honorius sed an XII. mens . . . . . . [4]) XII dies XVII. Seuerinus sedit mens. II. dies IIII. Johannis sedit an. I. mens. VIII. dies XVIII. Theodorus sed.

---

1) Helarus von späterer Hand in Hilarus verwandelt.
2) Für Felix II.
3) = 1) S. 191.
4) Lücke; II ist ausradiert.

II.

Recensionen.

1.

Die Inschrift des Mesha, Königs von Moab, übersetzt und historisch-kritisch erörtert von Dr. **Ferdinand Hitzig.** Ein Beitrag zur moabitischen Geschichte und Topographie. Heidelberg, J. C. B. Mohr, Akadem. Verlagshandlung. 1870. IV und 68 S.

Die Inschrift des Mesha gilt jetzt unbestritten als das älteste und wichtigste semitische Sprachdenkmal und hat, seit wir im letzten Heft des Jahrgangs 1870 der Quartalschrift sie in Quadratschrift transscribirt und erklärt haben, einen neuen Erläuterungsversuch durch einen der ältesten und verdientesten Gelehrten in semitischer Sprachkunde, F. Hitzig in Heidelberg erhalten, wozu weitere Nachträge zur Aufhellung derselben von Schlottmann und ein Bericht Petermanns über ihre Auffindung im 4. Heft des letzten Jahrg. der Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft (S. 640 ff.) kommen. Wir theilen aus dem interessanten Bericht Petermanns das Wissenswertheste mit und wenden uns sodann zur Beurtheilung der genannten neuesten Erklärung. Ende August d. J. 1868 kam der bei der englischen Mission

angestellte Prediger Klein aus Straßburg (den der Unterzeichn. im Dez. vor J. hier über das Denkmal sprach), von einer Rundreise um das todte Meer nach Jerusalem zurück und machte Petermann in der Berichterstattung über dieselbe namentlich auf einen Stein aufmerksam, welchen die Beduinen ihm in der Nähe von Diban, dem alten Dibon, mit der ausdrücklichen Bemerkung gezeigt hatten, daß er der erste Europäer sei, der Kunde davon erhalte. Auf solchen Fund nicht vorbereitet, hatte er kein Papier zum Abklatschen mitgenommen, und da er bald wieder abzureisen genöthigt war, konnte er auch keine Abschrift davon machen, sondern kopirte nur einige Zeichen, die Petermann sogleich als phönizische erkannte. Die Direktion der königlichen Museen in Berlin, alsbald befragt, ob sie geneigt sein würde, für die Erwerbung des Steins nöthigenfalls 100 Napoleons zu zahlen, ertheilte durch telegraphischen Bescheid, die Ermächtigung hiezu. (Nach der Abreise Petermanns von Jerusalem, welcher aus Furcht vor Concurrenz die Sache möglichst geheim zu halten suchte, erfuhr Hr. Ganneau, Kanzler des französischen Consulats, davon, wahrscheinlich durch den Araber Saba Cawar, den Petermann zu den Beduinen geschickt hatte.) Klein, welcher durch langjährigen Umgang mit den Arabern neben einer gründlichen Kenntniß ihrer Sprache sich in schwierigen Dingen in gutes Vernehmen mit ihnen zu setzen verstand, schrieb nun im Einverständniß mit Petermann einen Brief an den Hauptscheich, Fendi Feiz, dessen Obermacht die Beduinen von Diban anerkennen und bat ihn, ihm zu dem Steine zu verhelfen. Ein sehr gewandter und dem Scheich schon bekannter arabischer Lehrer, Behnam überbrachte den Brief. Nach ziemlicher Zeit erklärte der Scheich, er wolle sich mit dem andern Scheich, auf

dessen Gebiet der Stein lag, darüber berathen. Kurz darauf reiste er aber nach Damaskus, natürlich ohne die zugesagte Rücksprache genommen zu haben, und ließ nach seiner Rückkehr melden, daß er nichts in der Sache thun könne. Anfang März 1869 sandte Petermann einen andern Lehrer, den obgenannten Saba Cawar, direkt nach Diban mit einer sehr ansehnlichen Geldsumme. Die Beduinen hatten nun aber den Stein versteckt und verlangten für ihn 100000 Piaster. Darauf schrieb Pet. in die Heimath, daß er nun die Erwerbung des Steins nur durch Vermittlung der türkischen Regierung für möglich erachte. In Folge dessen kam Juni 1869 ein Schreiben des Großveziers an den Pascha von Jerusalem, dessen Gebiet sich nicht über die transjordanischen Länder erstreckt, mit dem Auftrage, dem deutschen Gelehrten, falls seinerseits keine Bedenken vorhanden seien, zu erlauben, den Stein auf eigne Kosten fortzuschaffen. Der Pascha antwortete nach langem Besinnen, daß er in der Sache direkt nichts thun könne, da sie in den Bereich des ihm gleichgestellten Pascha von Nablus (Sichem) gehöre, und dieser den Befehl nur vom Generalgouverneur von Damaskus erhalten könne. Er überschickte dem Deutschen aber ein offenes Schreiben an den Wali von Damaskus mit der Bitte, die weitern Schritte zu veranlassen. Das Consulat in Beirut beförderte das Schreiben des Vezirs und des Pascha nach Damaskus. Mit der Abreise Petermanns übernahm das deutsche Consulat in Jerusalem (der unterdeß verstorbene Kanzler O. Meyer) die Förderung der schwierigen Angelegenheit. Man versuchte jetzt wenigstens einen Abklatsch zu erhalten, aber es wurde erklärt, der Stein gelte den Beduinen als Heiligthum eines Dämons und durch das profanirende Geschäft eines Abklatsches werde ihm die ihm

inwohnende dämonische Kraft genommen. Vom Wali in Damaskus blieb die Antwort aus, und als er auf einige Zeit Damaskus verließ, war an keine baldige Erledigung des Fermans zu denken. Da erschien Mitte Oktober Saba Cawar wieder auf dem Consulate und erklärte, der Hauptscheich der Beni Hamide habe ihm die Auslieferung des Kleinods unter annehmbaren Bedingungen angeboten. Er reiste mit Geld durch den Generalconsul, Herr von Alten, wohl versehen von Neuem ab, schloß an Ort und Stelle mit den Scheichs der B. Hamide einen Kaufcontrakt auf seinen Namen ab, in welchem letztere sich verpflichteten, ihm den Stein, sobald es gewünscht würde, gegen die ausbedungene Summe herauszugeben. Der Transport des sehr schweren Basaltsteines nach Jerusalem machte nun neue Schwierigkeiten. Der Scheich der Adhwanbeduinen, Kaplan, wahrscheinlich von neidischen Verwandten des Scheichs der B. Hamide aufgereizt, wollte das Monument nicht ungehindert sein Gebiet passiren lassen. Und nun versuchten auch Herr Ganneau und das französische Consulat alles, um den Stein in ihren Besitz zu bringen. Der Unterhändler Cawar hatte, scheint es, dem Scheich Kaplan zu wenig Bakschisch angeboten, welcher ins französische Interesse gezogen war, und ließ Herrn v. Alten durch Klein wissen, daß wenn nicht der Wali von Damaskus seinen Einfluß geltend machen würde, die Erlangung des Steins für ihn unmöglich sein würde. Der Wali, bald darauf nach Jerusalem gekommen, erklärte hier, daß er im Interesse des Consulats nichts thun könne, da das Beschauen des Steines von Seite der Fremden den B. Hamide eine Einnahme gewähre, durch Wegnahme desselben aber eine neue Revolte zu befürchten stehe. Hierin war der Wali völlig getäuscht worden, erhielt aber bald dar-

auf den über das Denkmal geschlossnen Kaufcontrakt auf sein Verlangen und versprach seinen Schutz für Auslieferung des Gegenstandes. So war man bester Hoffnung auf das Gelingen der mühseligen Unternehmung, als in Jerusalem die Nachricht eintraf, daß der Pascha von Nablus die Auslieferung des Monumentes von den B. Hamide verlangt, daß aber darauf hin die Beduinen aus Haß gegen den türkischen Gouverneur den Stein zerschlagen haben, nur um ihn nicht in dessen Hände gelangen zu lassen. Die Wahrheit dieser betrübenden Nachricht sollte sich bald bestätigen. Die Beduinen jenseits des Jordan, welche noch Sommers 1868 mit dem G. Gouverneur von Damaskus gekämpft hatten, aber schließlich gezüchtigt worden waren, konnten den Haß gegen ihre alten Feinde nicht bezähmen und suchten denselben auch bei dieser Gelegenheit zu bethätigen.

Die Bemühungen des H. Ganneau sind bekannt. Man verdankt ihm den mit Mühe gewonnenen Abklatsch vom Stein, gar nicht lange bevor er zertrümmert wurde. Nachher erlangte er nebst Cap. Warren durch Vermittlung eines Arabers von den zwei Hauptstücken des Steines, sowie von einigen kleinern einen Abklatsch und unternahm mit diesen Hilfsmitteln die Wiederherstellung der Inschrift. Man kann nicht sagen, daß der Franzose sich indiscret in die Angelegenheit gemischt habe, so lange sie zwischen dem deutschen Consulat und den Besitzern des Denkmals verhandelt wurde. Er erhielt die Nachricht von der Inschrift auch durch transjordanische Araber, hielt sich für den Entdecker und suchte seinerseits den Stein käuflich an sich zu bringen, aber ebenfalls ohne selbst die für einen Europäer gefahrvolle Reise in das Transjordanische zu wagen. Jedenfalls verdankt man seinem geschickten Dazwischentreten den (zweiten) Abklatsch von der

ganzen Inschrift, ohne welchen sie niemals in nur einigermassen erträglichem Zusammenhang herzustellen war. Nach Schlottm. (Zeitschr. S. 648) wäre anzunehmen, daß der Glaube der Araber, der Stein sei die Behausung eines Dämons, sie nicht lange beherrschte, da sie ja trotzdem einen Kaufcontrakt schloßen und die Fragmente später verkauften. Haß gegen die osmanische Oberherrschaft, deren Schärfe sie erst ein Jahr zuvor empfunden hatten, und wohl noch mehr ihr Haß gegen den Pascha von Nablus, gemischt mit dem Verdacht, er würde ihnen für die verlangte Auslieferung des Steines nichts bezahlen und den Preis für sich behalten, führte zur Zurückhaltung und Zertrümmerung des Denkmals, dessen Stücke hernach, wie Warren ein Beduine berichtete, als Segen für die Scheunen unter die Familien des Stammes vertheilt worden waren. Um so mehr muß der grämliche Ton auffallen, in welchem F. Hitzig den französischen Gelehrten behandelt, dessen Umsicht und Energie man doch allein die Erhaltung der im Ganzen vollständigen Inschrift verdankt. Daß Ganneau nur mittelmäßige Kenntniß des Hebräischen und des alten Testaments besitze (S. 66), kann nicht so schwer wiegen als Behauptung eines Mannes, der mit völlig durchsichtiger Beziehung auf die ersten verdienstvollen Bearbeitungen der Inschrift durch bekannte Fachgelehrte S. IV. schreiben mochte: „Dem und jenem Gelehrten, welcher in andern Gebieten orientalischer Philologie sich bewährt hat, würde Unrecht geschehen, wollte man über ihn nach Maßgabe sei ner Bearbeitung dieser Inschrift aburtheilen, aber gesagt darf es werden, daß das Hebräische eine schwere Sprache ist, die man nicht, ohne sich Blößen zu geben, nur so nebenbei mitführen kann. Wenn übrigens alttestamentliche Wissenschaft bei den Deutschen im Rückgange begriffen

ist, so liegt sie im Auslande begreiflich ganz darnieder: **cela va sans dire.**" Die von F. Hitzig selbst gelieferte Erklärung hat der Mängel nicht wenige, ist weit weniger exakt in Berücksichtigung der urkundlich constatirten Lesarten und das Neue, was sie enthält, ist oft wenig oder gar nicht haltbar. Der französische Consulatskanzler hatte sich von Anfang an, wo er seine aus ganz unzureichenden Mitteln hergestellte Copie an H. de Vogüé sandte, als vorsichtigen und zuverläßigen Mann erwiesen und zeigte in seiner letzten Arbeit über die Inschrift, die im Juniheft der **Revue Archéol.** 1870 veröffentlicht wurde, dieselbe Genauigkeit und Pünktlichkeit in Erforschung der graphischen Zeichen, welche sich ihm diesmal nicht nur auf Papierabdrücken, sondern häufig auch auf bedeutenden Fragmenten des Originals darboten. Die neueste Bearbeitung der Inschrift nimmt aber in den Nachträgen nur geringe Rücksicht auf das neu beigebrachte urkundliche Material und hält im Widerspruch mit demselben an ihren eignen Fünden fest, indem sie zur Rechtfertigung dieses Verfahrens auch indirekte Verdächtigung des französischen Gelehrten nicht scheut. Hitzig verwirft gleich anfangs Z. 1 f. die Lesart: der Dibonite, als welchen sich nach der gewöhnlichen Auffassung König Mesa bezeichnet. Dafür ändert er Z. 1 in: Ich Mesa, Sohn des Camos, mich hat Camos zum König Moabs a u f g e s t e l l t (הִצִּיבַנִי). Die Lesung: der Dibonite, war durch Vogüé an Ganneau als wahrscheinlich mitgetheilt worden und letzterer fand sie durch seinen Papierabklatsch vollkommen bestätigt. Er versichert auch, im letzten Wort der ersten Zeile, an zweiter Stelle »**les traces assez apparentes**« eines Dalet gefunden zu haben. Dagegen findet Hitzig ohne Autopsie, daß jene Ueberreste ebenso gut einem Zade angehört haben konnten

und setzt so sein Verbum an Stelle des Diboniten, obgleich die beiden Buchstaben und ihre Theile sehr verschieden von einander sind und eine Verwechslung derselben dem Spürsinn Ganneau's nicht gleich sieht. Daß für das Verb vor „König von Moab" Camos als unentbehrliches Subjekt einzusetzen ist, urkundlich aber statt dessen Gad, als zweiter Bestandtheil des Namens des Vaters Mesa's, zu lesen ist, und nach dem Namen Camosgad der Punkt als Worttheiler steht, entscheidet noch vollends gegen den neuen Vorschlag Hitzigs, der nun auch keine Stütze in der Bemerkung (S. 18) findet, daß nur dann: ich bin Mesa, übersetzt werden dürfte, wenn die Stelle selbst eine Abbildung Mesa's böte oder er unter ihr begraben läge. Der von Hitzig bevorzugten Lesart liegt jedoch eine verschiedene Auffassung der in der Inschrift mitgetheilten geschichtlichen Hauptthatsachen zu Grunde. Nach bisher angenommener Erklärung steht Mesa zu Dibon in besonders nahem Verhältniß, und redet er im zweiten Hauptheil der Inschrift von seinen dort aufgeführten Bauten. Noch heute heißt der Ort wo das Monument sich befand, Dhiban und das alte Dibon ist wiederholt auf der Inschrift genannt. Auf der Nordseite des Arnon, wie Dibon selbst, lagen auch sämmtliche andere Städte, welche Mesa nach der Inschrift neu befestigte. Südwärts vom Arnon machte er sich nicht zu schaffen, außer daß nach aller Wahrscheinlichkeit von einem Kriegszug gegen Horonaim ganz zuletzt die Rede ist, das nicht weit von der Edomitergrenze lag. Demnach hatte man auch die Männer von Dibon (Z. 28) als Hauptbestandtheil der moabitischen Kriegsmacht Mesa's zu betrachten. Dibon war seine Residenz, von welcher er nach Westen gegen die israelitische Grenze hin und ostwärts gegen die Wüste sich ausbreitete. Dagegen kehrt Hitzig das

Verhältniß Mesa's zu Dibon geradezu um, und läßt Dibon als israelitische Veste erst am Ende der in der Inschrift erzählten Regierungsgeschichte Mesa's, wo gar nichts Sicheres mehr aus derselben herauszubekommen ist, in die Gewalt des Moabiters fallen. Zu diesem Zweck wird Z. 20 Jahaz gegen die urkundliche Lesung, nach welcher es zur Landschaft Dibons hinzugefügt wurde, zur Warte gegen Dibon, die vermeintliche israelitische Zwingfeste, gemacht und angenommen, daß עַל in solchem Zusammenhang nur feindliche Bedeutung haben könne (S. 38 f.), nachdem gegen die verbürgte epigraphische Vorlage geltend gemacht worden ist, daß לְצַפַּת, ein Zade statt eines Samech (von einem sonst unbekannten צָפָה, Warte, σκοπός, Jos.) „zu entdecken sein werde." Man soll das Nächste denken, jedoch nicht überall, bemerkt ebendort der scharfsinnige Kritiker: hier aber liegt sicher zunächst, den hellen Augen Ganneau's und nicht der Hypothesensucht eines Andern zu trauen, wenn er auch weit über dem mittelmäßigen Hebräisch des erstern steht. Hitzig läßt ganz außer Acht, daß Ganneau das große untere Bruchstück vor sich liegen hatte und ausdrücklich bemerkt, daß er לספת in Z. 21 auf dem Steine selbst gelesen habe, wobei noch weiter Samech auch von Warren bestätigt ist (Schlottm. in Zeitschr. der Deutschen Morgenl. Ges. XXIV, 673 Anm. 2). Noch gewaltthätiger wird mit Z. 28 verfahren, um mit Dibon fertig zu werden. Heißt es dort mit wünschenswerthester Deutlichkeit: ganz Dibon war unterthänig, so ergänzt und erklärt dagegen Hitzig: „es wehrten mich die Männer Dibons gewappnet ab, denn ganz Dibon war widerspänstig." Wer מְשְׁמַעַת lese, wird S. 44 vornehm bemerkt, möge zusehn, wie weit er damit komme. Um dem Nächstliegenden auch hier aus dem Wege zu gehn, wird das späte **meschummad**,

der Abtrünnige, (ohne ע) und eine seltene arabische Wurzel herangezogen und so glücklich das Gegentheil der Unterthänigkeit zu Stand gebracht. Endlich sollen noch Z. 33 f. gelautet haben: „Und die Männer Dibons — es zürnte wider sie Chamos in meinen Tagen, auch wegen Tribut, welchen sie erpreßten; — und er sprach zu mir: geh, nimm Dibon ein; und ich stritt wider sie, indem ich Macht übte, und nahm sie ein." Da hier nur ganz wenige Worte, wie: Camos, in meinen Tagen, und einzelne Buchstaben erhalten sind, so ist einer gewandten Ergänzung alles hineinzulegen möglich gemacht, und lediglich das Lob einer gewandten Ergänzung, welche das Ende zum Anfang zurückleitet, gebührt hier dem Kritiker. Denn daß Dibon zuletzt doch dem Könige Moabs nicht fehlen dürfe, fühlte derselbe wohl und bemerkt deßhalb S. 50: „Ist die oben entwickelte Ansicht vom Verhältnisse Dibons zu Mesa richtig, so dürfen wir noch Bericht erwarten, welchen Weges dasselbe ein anderes geworden ist, denn in Dibon konnte er doch seine Denksäule aufstellen, er hat schließlich sich zum Herrn Dibons gemacht." Da Mesa aber von vorn herein nicht Dibonite heißen darf, so wird Z. 1 das aus diesem Beinamen ungezwungen sich ergebende Verhältniß des Königs zur Stadt in Abrede gestellt, um in die Schlußzeilen, wo nach Hitzig selbst der Boden unter unsern Füßen bricht, hineingelegt zu werden. So kommt man denn allerdings dahin, das Nächste nicht überall, aber grade da nicht zu denken, wo es als das Richtige sich erweist. — Neu ist ferner die Erklärung von Z. 10 f. Hitzig übersetzt ergänzend: „Die Männer von Gad siedelten im Flachlande von Alters her und es baute sich der König Israels Kir-cheresch. Ich aber stritt wider Kir und nahm sie ein." Die Stadt, welche der König Israels baute, wird

S. 26 f. bemerkt, muß im Lande Gads selbst oder in nächster Nähe gelegen haben, denn sonst wäre die Notiz, wo Gad gewohnt habe, fremd und müßig. Das gewöhnliche gaditische Land aber, Gilead kann hier für zwischenvolkliches Verhältniß zwischen Moab und Israel nicht in Frage kommen, ebenso hat südlich vom Arnon Gad in keinem Falle von Alters her gewohnt: somit bleibt nur die Ebene von Hesbon an südlich bis an den Arnon, wo die von Gad Ataroth und Dibon (4 Mose 32, 34) und sicher noch andere Städte gebaut haben. Deshalb sei in der Lücke Z. 10 המִּישׁר einzusetzen. Dieses Flachland war hauptsächlich Eigenthum des Stammes Ruben, Jos. 13, 16 f., gewiß wohnten zum Theil auch Gaditer von Anfang darin, aber daß die ganze dortige israelitische Bevölkerung als Gaditer bezeichnet werden konnte, widerstreitet der biblischen Angabe. Daher ist die vorgeschlagene Ergänzung unstatthaft, und es muß das Wohnen der Gaditer Z. 10 nicht aufs ganze Land ausgedehnt, sondern umgekehrt auf einen kleinern Strich in jener Ebene beschränkt gedacht werden, mit andern Worten: es ist nicht: Flachland, sondern Land eines bestimmten Ortes zu übersetzen, und letzterer zu ergänzen. Ebenso unrichtig ist die weitere Ergänzung in Z. 11: Kir Cheres, wo nach 2 Kön. 3 Mesa durch Joram und Josaphat belagert wurde. Da das Flachland sich bloß bis an den Arnon ausdehnte, die genannte Stadt aber in demselben gelegen haben muß, so fällt für Hitzig die von uralters her bis jetzt allgemeine Annahme, daß Kir Cheres oder Kir Moab das heutige Kerek, somit südlich vom Arnon gelegen habe, zu Boden. Denn die genannte Ergänzung ergebe sich aus dem sofort deutlich gelesenen Kir, gegen welches Mesa stritt. Natürlich wird dabei außer Acht gelassen, daß nach allgemeiner Annahme

Kir bei den Moabitern die Stadt bedeutete und somit Z. 11 weit sicherer zu übersetzen ist: ich stritt wider die Stadt, eben die in der Lücke gestandene, die nicht aus dem Kir zu erschließen ist, sondern auf welche sich das appellative Kir zurückbezieht. Was in beiden Zeilen zu ergänzen sei, war schon lange her zur höchsten Wahrscheinlichkeit gebracht: das gaditische Ataroth, das Z. 11 mit Ausnahme des zweiten Buchstabens, der auf dem großen Papierabklatsch der Inschrift allen Entzifferungsversuchen widersteht, so viel wie sicher gelesen ist. Gann. schlägt ט hiefür vor und bemerkt: ce serait jusqu' ici le seul de toute l'inscription et malheureusement la forme en est impossible à saisir, du moins avec les moyens d'observation, dont je dispose (Zeitschr. a. O. S. 676). Dann aber gehört derselbe Name auch in die Lücke von Z. 10, wo ihn auch wenigstens der letzte Buchstabe anzeigt, und es ist in keiner Weise vom südlich des Arnon gelegnen Kir Chères-Kir Moab (Kerek heutzu Tage), sondern vom gaditischen Ataroth die Rede, das allerdings im Flachland lag und von Mesa erobert wurde. Wir sehen noch ganz davon ab, wie prekär sich die Lesung Kir Chères in der Lücke herstellt. Stein und Abklatsch bieten am Ende derselben das ת, also macht man die Möglichkeit, daß man moabitisch chereth gesprochen habe und bekümmert sich darum nicht, daß auf dem Original nicht für zwei Buchstaben, wie sie Kir enthält, sondern für einen bloß Raum war, der sich füglich zu einem ט für Ataroth ergänzt. Wiederholt ist von Hitzig bemerkt, daß der 2 Kön. 3 beschriebene Feldzug von Juda-Israel nebst Idumäa gegen Mesha vor Errichtung der Siegessäule mit ihrer Inschrift unternommen worden sei, und für diesen Fall galt es, eine Erwähnung des denkwürdigen Ereignisses, das doch zuletzt

für die drei feindlichen Könige nicht günstig ablief, in der Inschrift nachzuweisen. Die Eroberung Dibons wurde aus ähnlichen Gründen in die letzten Zeilen eingeschleppt, und die Einschließung Mesa's in Kir Cheres, oder vielmehr die Erfolglosigkeit des Dreikönigfeldzuges soll Z. 19 in den Worten angedeutet sein: Kamos vertrieb ihn (den König von Israel) vor meinem Angesicht. Der König, welcher Jahaz befestigte und sich darin festsetzte, kann dann auch nicht der ältere Sohn des Achab, Ahasja sein, sondern wäre Joram, als welcher 2 Kön. 3 in den Krieg zog. Daß Z. 19 letztere Expedition gemeint sei, scheitert aber schon daran, daß vom König Israels allein die Rede ist, und die in sich ganz unwahrscheinliche Annahme hat in der bodenlosen Aufstellung, der Einschließungsort, wo Mesa seinen Sohn opferte, sei nördlich vom Arnon gelegen gewesen, ihren einzigen Existenzgrund. Daß der in Z. 18 erwähnte König von Israel der jüngere Sohn Achabs, Ahasja ist, darüber s. Schlottm. in seiner Schrift S. 19 und unsere Abhandlung Quart.-Schrift 1870, S. 618 ff. Die Inschrift weiß offenbar noch nichts von dem Feldzuge 2 Kön. 3 und liegt noch ziemliche Zeit diesseits desselben. Da für Hitzig Kir Z. 11 die Residenz Mesa's, und nicht Appellativ ist, so soll es nach ihm auch Z. 21 ebenso gefaßt werden: auf sie treffen nun hauptsächlich die Z. 24 ff. genannten Bauten, und nicht auf Dibon-Korcha. Letzteres Wort, das sich als Eigenname geradezu aufdringt und mit Dibon eng verbunden, selbst identisch ist, nimmt Hitzig das einemal als Freiplatz daselbst (Z. 3), sodann Z. 24 als solchen im erdichteten Kir Heres des Nordens, und Z. 25 von einem Freiplatz mitten in israelitischem Waldgebiet. Das schwierigste Wort der Inschrift, Z. 25 soll Gegenstand des Ab- oder Umhauens, sodann allgemeiner

Bäume, Buschwerk bedeuten. Liest man nun dazu כָּרַתִּי, so kann man übersetzen: ich habe die Rodungen gerodet im Lande Israel, und die Erklärung mit in Kauf nehmen: Natürlich ist nicht jenseitiges Land Israel gemeint, sondern angrenzendes nahes, woselbst Mesa keck übergreifend eine Andachtsstätte schuf.

Andere Unwahrscheinlichkeiten in der neuen Erklärung, und weit mehr bloße „Velleitäten und Unmöglichkeiten" als die letzten urkundlichen Mittheilungen Ganneau's (wie Hitzig diese nennt) sind nachfolgende: Z. 4 wäre mittelst der Verbesserung des dunklen Wortes in melachin, Könige, wobei: alle Könige cum grano salis zu verstehen als alle, mit denen Mesha in feindliche Berührung gekommen, Omri, Ahab, namentlich aber Joram und Josaphat nebst dem Vasallenkönige Edoms (2 Kön. 3, 9. 26) zu verstehen. Man könnte das annehmen, wenn das vorgeschlagne Wort in der Urkunde gesicherter und nicht die größte Wahrscheinlichkeit wäre, daß das Denkmal älter ist, als der Krieg der drei Könige gegen Moab. Z. 5 ist nicht eine Reflexivform von anaf, sich erzürnen angenommen, sondern ganz unwahrscheinlich eine Partikel der Folge: כַּית, die im Hebräischen ganz unbekannt ist, nach dem arabischen kaita, wie כֵּן Ps. 48, 6: und demgemäß zürnte Camos nicht über sein Volk, sondern grollte dem Omri darob, daß er Moab bedrückte. Diese Auffassung des Sinnes postulirte eine solche Partikel, somit fand oder machte man eine. Hat er keins, so macht er eins. Damit wurde die naheliegende Ergänzung Z. 6: auf sein Land unmöglich, und es wird unnöthig: als sein (Omri's) Ende kam, ergänzt, wobei der hinter אה zu Anfang der Zeile befindliche satztheilende Strich ignorirt wird, welcher das zu Ergänzende mit dem Vorhergehenden, das eines Satztheilers

entbehrt, zusammenschließt. Dazu kommt die äußerst schleppende und dem gedrängten monumentalen Stil widersprechende Construktion: als sein Ende kam und sein Sohn ihm nachfolgte, auch er (sein Sohn) sagte: ich will Moab bedrücken, sagte er (Camos) in meinen Tagen u. s. w. Dieß erinnert an die neueste Construktion des monumentalen Anfangs der Genesis: im Anfang, da Gott Himmel und Erde schuf, die Erde aber wüst und leer war und Gottes Geist über den Wassern schwebte, da sprach Gott u. s. w. Zudem braucht obige Ergänzung mehr Buchstaben, als in der Urkunde Platz haben. Richtig wird aber mit Hitzig zweimal nebeneinander das prophetische Präteritum zu sprechen sein in Z. 7: Israel geht zu Grunde, zu Grunde ewiglich, da schon das Subjekt mit Nachdruck voransteht und somit die Fassung des ersten Verb als Infinit. absol. der Wortstellung zuwider wäre. Israel, bemerkt Hitzig einschränkend, geht ewig zu Grunde, insofern es für Moab vorhanden ist als Herrschervolk, Nachbar und Eindringling (S. 23). Medeba, die altmoabitische Stadt, darf nach S. 53 f. kein ursprünglich semitischer Name sein; und da Moabitis einst von Nichtsemiten besetzt war, „welsche Emoriter, Hetrusker hier hausten, ein Berg den Namen des Gottes Nebo führt, da gar das karische Ninoe ein zweites Ninive, Nînavâ ist, so sei man auf indogermanische Mythologie gewiesen und Medhavâ würde sanscr. Opferstätte bedeuten. Die Ruine liegt vollends auf einem runden Hügel, Jes. 15, 2 ist Medaba ein Andachtsort wie Nebo, und Reste eines Tempels sind noch vorhanden, der „wahrscheinlich aus hohem Alterthum herrührt." Sicher ist letzteres, aber nicht ebenso die Ableitung, an der übrigens wenig liegt: sie ist hier nur erwähnt, um die Gefahren des etymologischen Synkretismus zu charakteri-

siren, der auch auf diesem Gebiet getrieben wird. Sonst ist ziemlich gleichgültig, ob die Benennung Medaba von Ureinwohnern Moabs oder von den Emoritern herrühre. Die Vermuthung Schlottm., daß es ursprünglich in zwei Wörtern geschrieben worden sei, ist übrigens jetzt durch den von Ganneau zwischen den beiden Wörtern bemerkten Theilungspunkt bestätigt worden. So darf Schlottm. (D. M. Zeitschr. a. O. S. 679) füglich bemerken, daß die Moabiter wenigstens unter dem getrennten מי Wasser verstanden haben. Aber was verstanden denn die alten Moabiter von Etymologie? Es ist nur in der Ordnung, daß ihnen jetzt aus dem Sanscrit das Concept zurechtgerückt wird! Eine Reihe anderer Vermuthungen Hitzigs wird durch die urkundlichen Beibringungen Ganneau's beseitigt; andere Erklärungen sind ansprechend, ohne für die Auffassung der Inschrift im Ganzen, die wohl bereits festgestellt ist, neue Wege eröffnen zu können. Z. 23 liest und ergänzt er: kil'ê haashemin, mit Vergl. von 1 Mos. 42, 21: Gefängnisse der Straffälligen, die sich schicklich in der Residenz Mesa's unter seinen Augen befanden. Sofern er aber, heißt es S. 41, Kir erst erobert und seinen Sitz dahin verlegt hat, müssen die Haftlocale erst hergerichtet werden. Auch nach innen schützt der König die Rechtsordnung. Nur ist nicht das imaginäre Kir gemeint, das Hitzig von seiner rechtmäßigen Lage, wenngleich nicht durch Engel, nordwärts transportirt hat, sondern Dibon, die Stadt (Kir) Mesa's vorzugsweise. Zu Z. 24 f. wird erläutert: Vermißt auf dem Freiplatze wird eine große Cisterne zur Benutzung für Jedermann, vorausgesetzt wird Jes. 36, 16, daß jedes Privathaus in Jerusalem seine eigene Cisterne habe und dieß soll dort noch heutzutage der Fall sein (Robins. Pal. II, 126). Mesa denkt bei dieser Maß-

regel wohl an die Möglichkeit einer Belagerung. Dahingestellt muß man lassen, ob Z. 26, wo Aroer über dem Arnon in Rede steht, von dem noch heute ein Fußsteig zum Fluß hinabführt, welcher an drei Stellen zu durchschreiten ist, Straßen am Arnon, längs dem Fluße, und nicht solche über denselben zu verstehen sind. Für ersteres spräche, daß unweit von Aroer (heute noch Arair) eine Stadt im tiefen Flußthal existirte, wahrscheinlich die Stadt der Gassen 4 Mos. 22, 39. Lag diese an beiden Seiten des Flusses (vor. Beil 4) zwischen steilen Höhen unten im Abgrunde eingeklemmt, so konnte nur den Ufern entlang ihren Bewohnern durch Straßenanlage freiere Bewegung verschafft werden. An diesen mochten da und dort später neue Ansiedelungen entstehen, auf welche die Fuhrten des Arnon Jes. 16, 2 gedeutet werden könnten.

Von den 4 Beilagen der Schrift (Medaba und Dibon, Astor Camos, Kir Moab, Beth Baal Meon) behandelt die zweite den interessantesten Gegenstand. Das vollkommen deutlich gelesene Astor Camos Z. 17 schien einen merkwürdigen Religionssynkretismus auch für das alte moabitisch-semitische Heidenthum zu constatiren, der seine nicht minder alte Parallele vor allem in der verwandten phönizischen Mythologie hat. Aber Hitzig nimmt an einer Versippung von beiden Gottheiten Anstoß. Er verwirft die gewöhnliche Erklärung von Camos als dem Bändigenden, Bezwinger, Allherrn, und macht ihn mit Zuhilfenahme des Arabischen zu einem Gott der Zeit, Kronos, entsprechend dem ammonitischen Milkom oder Molech, und nimmt Camos als von Astor abhängigen Genitiv, letzteres Wort als Appellativ zum Eigennamen Astoret. Dabei wird wieder Astor aus dem Arabischen als Reichthum gefaßt und übersetzt: dem Schatze des Camos

ward die Beute geweiht. Wie unstichhaltig diese Escamotirung des Gottes sei, trotz der Menge dafür aus dem Aermel geschüttelter „Beweisgründe“, ist jüngstens von Schlottm. (Deutsche Morg. Zeitschr. a. O. S. 649—672) ausführlich gezeigt worden. Es ergiebt sich hiebei schon für jene alte Zeit der semitischen Religion der dem späten hellenistischen und römischen Polytheismus so eigenthümliche Trieb, in der Vielheit die verlorne Einheit des göttlichen Wesens wiederzufinden, welcher Trieb nicht eine vereinzelte willkührliche Erscheinung, eine Laune der Mythen schaffenden Phantasie, sondern ein constantes Gesetz aller inhaltsvolleren Mythologie ist.

Himpel.

2.

Handbuch zu den Vorlesungen aus der Pastoraltheologie. Bearbeitet von **P. Ignaz Schüch,** Kapitular des Benediktinerstiftes Kremsmünster, Professor an der theolog. Haus-Lehranstalt zu St. Florian. Zweite vermehrte und verbesserte Auflage. Linz, 1870. Franz Ignaz Ebenhöch'sche Buchhandlung. Erster Band. S. XVII u. 360.

Als in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, besonders durch die österreichische Gesetzgebung unter Maria Theresia, die Pastoral als eigenes Lehrfach von der praktischen Theologie (Casuistik, Kirchenrecht) abgezweigt und an den Universitäten für dieselbe eigene Lehrstühle errichtet wurden, ward diese Einrichtung mancherorts mit großem Mißtrauen aufgenommen aus Furcht vor dem neuerungssüchtigen Geiste, welcher sich dieser Disciplin zu bemächtigen drohte; heutzutage sind wir dieser Befürchtung überhoben. Die Pastoral-

theologie, wie sie heutzutage gelehrt und in bändereichen Werken niedergelegt wird, hat jegliche Versuchung, an die Stelle der positiven kirchlichen Normen und Ueberlieferungen die subjektive Willkühr der anrüchigen „Pastoralklugheit“ zu setzen, überwunden; sie ist aber auch etwas ganz Anderes geworden, als ursprünglich beabsichtigt war, nämlich eine nahezu vollständige Zusammenfassung des Gesammtmaterials, welches ehedem der praktischen Theologie einverleibt war, vermehrt noch außerdem mit allem möglichen Apparat aus Rubricistik, Archäologie, Kunstgeschichte, Hymnologie u. s. w.

Man weiß nicht, soll man sich freuen, oder nicht, über die ungemeine Fruchtbarkeit unsrer heutigen theologischen Literatur an Pastoralwerken. Nehmen wir die Werke einzeln, wie sie vorliegen, z. B. von Amberger, Benger, Kerschbaumer, Gaßner u. A., so finden wir jedes derselben reich an schätzbarem Material, getragen von warmer Hingebung an die Sache und von treuem und frommem kirchlichen Geiste, allesammt geeignet, den Seelsorger für seinen Beruf zu begeistern, ihm die Bedürfnisse der gläubigen Heerde ans Herz zu legen und ihm den Sinn und Geist der kirchlichen Gesetze und Vorschriften aufzuschließen; es ist keines unter ihnen, an dessen Hand nicht der Seelsorger sein eigentliches Ziel erreichen könnte; und wo immer im Wesentlichen der guten Sache gedient und der Hauptzweck erreicht wird, da wollen wir auch bezüglich des Einzelnen und bezüglich der Form, in der es uns geboten wird, nicht allzu kleinliche Ansprüche und ungestüme Forderungen machen. In diesem Sinne nehmen wir auch das oben verzeichnete neueste Pastoralwerk auf, dessen ersten Band wir bis jetzt einer Prüfung unterziehen konnten. Die erste Auflage wurde als Manuscript gedruckt und kam nicht in den Buchhandel,

sondern sollte nur einem localen Bedürfnisse, als Vorlage zu den Vorlesungen des Verfassers, dienen. Für uns ist darum diese zweite Auflage ein Orginalwerk, dem man immerhin anmerkt, daß es in erster Gestalt wohl durch mehrere Freundeshände, aber noch nicht durch das Kreuzfeuer der öffentlichen Kritik gegangen ist. Wir haben keinen Grund, demselben, im Vergleich zu den schon genannten Pastoralwerken, das Lob zu versagen, welches ihm bereits vorangeht. Fleißiges Sammeln des Materials, gewissenhafte Aufzeichnung der einschlägigen Literatur, möglichst gedrängte Zusammenfassung des ergiebigen Inhalts, Ruhe und Besonnenheit, die nichts gemein haben will mit dem frommen Zerstörungstrieb in kirchlichen Dingen, Nüchternheit des praktisch erfahrenen Mannes, alle diese Vorzüge berechtigen den Verf., sein Werk denen seiner Vorgänger an die Seite zu stellen, und sichern ihm eine freundliche Aufnahme.

Auf der andern Seite aber drängen sich dem denkenden Theologen bei einer Ueberschau über die Gesammtproduktion auf dem Felde der Pastoraltheologie nicht unerhebliche Bedenken auf, die wir in Kürze um der Sache willen, vorerst ohne eine spezielle Beziehung auf diesen oder jenen Autor, namhaft machen müssen.

Man nennt die Seelsorge mit Emphase nach St. Gregor von Nazianz die „Kunst der Künste“ und die „Wissenschaft der Wissenschaften“, und merkt nicht, wie Alles dazu hindrängt, um sie zu einem gewöhnlichen Handwerk zu machen, indem man dem Seelsorger sein Handwerkszeug in einem Handbuch „für alle Fälle“ unter den Arm giebt und auf eine mechanische Weise über die Schätze der geistlichen Alchymie verfügt.

Die Pastoral ist heute die geistliche Universalwissen=

schaft; deßwegen nimmt sie aus den verschiedensten Wissensgebieten möglichst vielen Stoff in sich auf; dafür ist dann aber auch Alles, was nicht in die Pastoral fällt, dem Seelsorger unnützer Ballast, theoretischer Kram, Zeitverlust. Nicht als ob wir die Bedeutung einer encyclopädischen Zusammenfassung des Gesammtstoffes, den eine Disciplin umfaßt, gering anschlagen wollten. Aber es ist nach dem heutigen Stand der Sache nicht möglich, daß Ein Mann das ganze Gebiet der praktischen Theologie, und was dazu gerechnet wird, wissenschaftlich beherrsche, so daß wirklich ein Fortschreiten wahrnehmbar wäre. Dieß ist nur möglich, wenn Mehrere sich in die Arbeit, welche ihnen Lebensaufgabe wird, theilen. Eine Encyclopädie aber, die blos auf ein Zusammenstellen von möglichst vielen anderweitig schon bekannten Notizen ausgeht, wird eine andere Beurtheilung erfahren unter dem Gesichtspunkt der „Brauchbarkeit", und eine andere unter dem Gesichtspunkt der Wissenschaft. Der Schriftsteller wird selbst von der Masse des Stoffes so sehr erdrückt, daß er nicht nur auf die schöne künstlerische Form kein Augenmerk mehr haben kann, sondern überhaupt seinen Gegenstand nicht verarbeiten, nicht geistig durchdringen kann.

Wir reden nicht etwa blos von der äußern Form einer gefeilten und abgerundeten Darstellung, auf welche wir zu verzichten gewohnt worden sind, sondern auch von der Form im tiefern scholastischen Sinne des Worts, wornach sie besonders Genauigkeit in der Begriffsbestimmnng, richtige Begrenzung, Klarheit des Zieles in sich schließt.

Man wird die Behauptung kaum mit Beispielen zu belegen brauchen, daß unsre Handbücher der Pastoral eine große Masse von Gemeinplätzen und Plattheiten enthalten,

Begründungen von Sätzen, die sich von selbst verstehen und die jeder Candidat der Theologie lange zuvor gekannt hat. Die Regeln der Logik, Rhetorik u. dgl. gehören nicht in die Katechetik; der Lehrer der Pastoral hat nicht Gymnasisten, sondern junge Männer vor sich, die schon sattsam durch die Schulbänke gegangen sind und als geistig Mündige behandelt werden wollen; auch das Exhortatorische paßt überall besser als in einem Lehrbuch.

Ein solcher geistlicher Kramladen, der alles Mögliche enthält, hat aber endlich noch den Nachtheil, daß das eigentlich Bemerkenswerthe und Bedeutende sich unter der Masse verliert; Fragen, welche mit Rücksicht auf die Zeitverhältnisse einer besondern und neuen Prüfung unterzogen werden müßten, werden ebenso kurzweg und apodiktisch behandelt, wie ausgemachte Wahrheiten, und nicht selten wird der Leser an jenes Wort errinnert: „Was man nicht weiß, das eben brauchte man; und was man weiß, kann man nicht brauchen.“

Wir unterziehen uns der peinlichen Aufgabe, für die hier in allgemeiner Form ausgesprochenen Bemerkungen einige Belege zu bringen aus einem Buche, welches bei alledem auf eine wohlwollende Aufnahme und Kritik unsrerseits Anspruch hat, und dessen Werth wir keineswegs verkleinern möchten; aber wir müssen uns das Recht, ein Buch zu empfehlen, durch aufrichtige Kritik seiner Mängel erwerben.

Der vorliegende erste Band enthält außer der allgemeinen Einleitung die Lehre von der Verwaltung des Lehramtes. Hier nun hätte nahezu Alles, was als „allgemeine Didaktik“ im ersten Theil abgehandelt wird, als aus der Psychologie, Logik, Rhetorik u. s. w. bekannt vorausgesetzt und das etwa Nothwendige zutreffenden Orts bei

der Darstellung der Katechetik und Homiletik untergebracht werden können. Damit wäre Raum geworden für eine gründlichere Besprechung besonders wichtiger und zeitgemäßer Fragen. So ist z. B. die Lehre von der Standeswahl und speziell vom Beruf zum geistlichen Stand ganz kurz und ordinär besprochen; wer aber nur einmal ernstlich diese ängstigende und ernste Gewissensangelegenheit bei sich innerlich durchgekämpft hat, der muß wissen, daß dieselbe sich nicht nach der Schablone oder mit allgemeinen Redensarten erledigen läßt. Oder was anders bedeutet z. B. folgende Auseinandersetzung: „Wer von jeher gegen das Priesterthum gleichgiltig ist, oder gar die Würde desselben gering schätzt, wer eine gewisse Abneigung und Unlust, oder gar Ekel und Widerwillen gegen Cölibat, Gebet, Gottesdienst, zurückgezogenes Leben, theologische Studien und gegen die Verrichtungen des seelsorgerlichen Lebens hat, wer profanen Beschäftigungen lieber nachgeht, an den Freuden der Welt mehr Gefallen findet, überhaupt der Welt lieber dient als Gott, ein Solcher trägt die Kennzeichen des göttlichen Berufes nicht an sich und sein Eintritt in den göttlichen Dienst kann nur auf unlautern Motiven beruhen.“ Ganz gewiß wahr; aber eine unnöthige Sorge! Ein Solcher, wie er hier geschildert wird, wird die Berufsfrage nicht an sich stellen. — Dagegen wäre die Frage über Bildung und Erziehung der Cleriker einer Besprechung werth gewesen; es giebt heutzutage in der ganzen Pastoral keine wichtigere und dringendere.

Unter dem Gesichtspunkt der kirchlichen Lehrthätigkeit behandelt der Verf. nicht nur das Predigt- und Katecheten-Amt, sondern auch den „Privatunterricht“, worunter näherhin die seelsorgerliche Behandlung der Einzelnen nach ihren indivi-

duellen Bedürfnissen, also z. B. der Irrenden, Zweifler, Convertiten, der Skrupulanten, Selbstmörder, Besessenen, der Sünder, der Kranken in ihren Zuständen, der Geisteskranken, der Gefangenen, der zum Tod Verurtheilten verstanden wird. Das ist nun insofern nicht ganz zweckmäßig, als die seelsorgerliche Behandlung dieser Kategorien von Gemeindeangehörigen nicht in der „Belehrung" aufgeht und also streng genommen ebenso gut dem zweiten oder dritten Buche einverleibt werden könnte. Dennoch haben wir in diesen Auseinandersetzungen eine Reihe trefflicher Bemerkungen und überhaupt vielleicht die besten und dankenswerthesten Parthien des ganzen Buches vor uns. Aber wir kommen auch dabei nur um so mehr zu der Ueberzeugung, daß selbst ein großes Pastoralwerk nicht Raum hat für Detailausführungen; wenn man z. B. die werthvollen Bemerkungen des Verf. über die Behandlung der Geistesgestörten liest, so empfindet man nur um so mehr das Bedürfniß einer für Seelsorger berechneten Spezialschrift über Diagnose und Therapie der Geisteskrankheiten. Dürfen wir nicht eine solche von Herrn P. Bruno Schön erwarten?

Ein erheblicher Mangel unsers Buches tritt zu Tage in einer manchmal sehr ungenauen und unrichtigen Begriffsbestimmung und unlogischen Gedankenentwicklung. Ein Beispiel hiefür bietet gleich § 2. „Zweck, Faktoren und Mittel des katholischen Pastoralamtes" (S. 3 f). Hier nun wird als Zweck des katholischen Hirtenamtes angegeben: „Die Verherrlichung Gottes und die Heiligung und das Heil der Welt." Dieser selbe Zweck wird wiederum S. 9 als Princip der Pastoraltheologie aufgeführt und nach dem Lobgesang der Engel Luc. 2, 14 formulirt. Allein das ist viel zu unbestimmt gesprochen; denn diesen Zweck hat nicht nur die

Pastoral sondern jede theologische Disciplin, ja überhaupt jede Offenbarung Gottes, jedes göttliche und menschliche Thun. — Zur Erreichung dieses Zweckes, sagt der Verf. weiter, ist nicht der Seelsorgerstand allein thätig, „sondern mit und neben diesem wirken dazu noch viele andere Faktoren;" als solche werden aufgezählt: Christus selbst, der heil. Geist, sodann vermöge der Gemeinschaft der Heiligen „die gegenseitigen Fürbitten und Tugendbeispiele, die Gebete, Opfer und guten Werke, die gegenseitigen Ermahnungen und Lehren, die christlichen Sitten und Gewohnheiten, die häuslichen und öffentlichen Einrichtungen und Anstalten u. s. f." In dieser wunderlichen Zusammenstellung scheint es ja fast, als ob Christus und der heil. Geist nur subsidiär zur Aushilfe für den Seelsorger bestimmt seien. Endlich werden als die Mittel, die dem Seelsorger zu Gebot stehen, die drei Ämter, das Lehr-, Priester- und Vorsteher-Amt aufgeführt; das ist gerade soviel als wenn ich sage, das Mittel, das dem Richter zu Gebot steht, besteht in seinem Richter-Amt; eine Tautologie, weiter nichts.

Ähnliche Verstöße gegen die begriffliche Bestimmtheit und Schärfe begegnen uns öfter. In §. 12 wird gehandelt von der „Pastoralwissenschaft;" darunter ist aber nicht die Wissenschaft der Pastoral gemeint, sondern die dem Seelsorger überhaupt nothwendige Wissenschaftlichkeit und hierüber wird als These vorangestellt: „die wahre d. i. die von der Frömmigkeit beseelte und von der Klugheit geleitete Pastoralwissenschaft ist das Licht auf dem Wege, welchen der Seelsorger selbst wandeln und Andere führen soll" (S. 18). In dieser These ist gar nichts Bestimmtes, zur Sache Gehöriges ausgesprochen; ganz dasselbe könnte auch z. B. vom Glauben, vom Seeleneifer, von der christlichen Hoffnung

ausgesagt werden. Aehnliche unbestimmte Allgemeinheiten finden sich wieder in der Begriffsbestimmung des Lehramtes, des katechetischen Amtes u. s. f. S. 98 wird die Parabel definirt als „ein Bild, welches der menschlichen Gesinnungs- und Handlungsweise entnommen und in eine ganze fingirte Geschichte eingekleidet ist.“ S. 317: „Gelegenheitssünder heißen jene, die sich von einer gegebenen Gelegenheit hinreißen lassen und sündigen.“ Giebt es denn auch Sünder, welche sündigen, ohne sich in einer Gelegenheit dazu zu befinden?

Wo für die praktische Anweisung des Seelsorgers das eigene Urtheil des Verf. zur Geltung kommt, finden wir fast überall, wie wir schon oben hervorgehoben, eine gesunde und verständige Auffassung; ja es wäre oft zu wünschen, derselbe hätte seine eigene Ansicht entschiedener zur Geltung gebracht und sich weniger ängstlich durch literarische Nachweisungen, oft von ganz untergeordneter Bedeutung, zu decken gesucht. Nur einigemal begegnen uns Sentenzen, welche nicht scharf genug abgewogen sind. Wenn S. 79 dem kirchlichen Lehrer der Rath gegeben wird, keinen Stoff zu wählen, dessen zweckmäßiger Behandlung er nicht gewachsen sei, so klingt das wie ein Scherz. In Wahrheit wird schwerlich z. B. ein Prediger sich selbst eingestehen, daß er ein Thema, an welches er sich wagt, nicht bewältigen könne. S. 148 heißt es, daß die gediegensten und mit dem sorgfältigsten Fleiße ausgearbeiteten Predigten durch einen schlechten Vortrag alle (!) ihre Kraft verlieren. Das ist Uebertreibung. Ebenso S. 228 „Unterricht ohne Erziehung ist unfruchtbar, nicht selten sogar schädlich.“ Das kann man in einem gewissen Sinne von einer verkehrten Erziehung, welche eben damit auch einen verkehrten Unterricht in sich schließt, sagen. Aber an und für

sich kann weder der Unterricht je schädlich sein, noch giebt es einen Unterricht schlechthin ohne Erziehung. —

Vom zweiten Bande kam uns bis jetzt die erste Abtheilung (Bogen 1—23) zu; der Schluß des Werkes wird vom Vorleger noch im Laufe dieses Jahres versprochen. Bis dahin enthalten wir uns einer weitern Besprechung. Möge nur nicht versäumt werden, dem Werke, das sehr viel Material in einer oft nicht ganz durchsichtigen Anordnung enthält, ein einläßliches Sachregister mitzugeben, um das Nachschlagen zu erleichtern. Der Preis des Buches ist ungewöhnlich billig.

Linsenmann.

3.

Kant vor und nach dem Jahre 1770. Eine Kritik der gläubigen Vernunft von Dr. **Fr. Michelis,** ord. Prof. der Philosophie am Lyceum Hosianum zu Braunsberg. Braunsberg, Ed. Peter's Verlag. 1871. IV u. 197 S.

Die äußere Veranlassung zur vorliegenden Untersuchung gab die bekannte Polemik zwischen Kuno Fischer, dem „Vorkämpfer des modernen, dem positiven Offenbarungsglauben abgewandten Denkens,“ und Trendelenburg, dem „bewährten Vertreter und Hauptträger der historischen Richtung der Philosophie.“ Die Thatsache, daß jetzt, nachdem die durch Kant angeregten Denkprincipien sich siegreich über die gebildete Menschheit ausgebreitet haben, zwischen den zwei ausgezeichnetsten Vertretern der kritischen Philosophie ein „Vernichtungskampf“ über die Grundbegriffe der Kant'schen Theorie entstehen konnte — erscheint allerdings als bedeutungsvoll

und ist geeignet, das Interesse, das eine erneute Untersuchung dieser Theorie für sich in Anspruch nimmt, erheblich zu steigern.

Michelis behandelt dieses schwierige Thema in fünf Abschnitten: 1, die der Kritik der reinen Vernunft vorausliegende Entwicklung Kants; 2, die Kritik der reinen Vernunft; 3, die weitere Entwicklung Kants; 4, der Streit zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer; 5, die Restauration der Kritik. Auf das Einzelne einzugehen, ist hier nicht möglich. Wir heben nur die Hauptgedanken hervor.

Der eigentliche Grundgedanke, der in dieser Untersuchung von Michelis durchgeführt ist, ist derselbe, der seine, unstreitig geistreiche Darstellung der Platonischen Philosophie und seine Geschichte der Philosophie beherrscht. Er dringt auf richtige Unterscheidung des Formalen und Realen in unserem Denken. Die Intention auf diese Unterscheidung, sagt er, war auch der ursprüngliche treibende Stachel des philosophischen Aufschwunges, der von Kant her datirt, wurde aber von Kant nicht klar durchgesetzt (S. 182). Die erste Bedingung für die richtige Durchführung wäre eine genügende Kenntniß der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie gewesen. Allein Kant reichte mit seiner wirklichen Kenntniß nicht über seine allernächste Umgebung hinaus. In ihrer Genesis war ihm die Bewegung, die Cartesius hervorrief, fremd; von der Scholastik, Aristoteles und Platon hatte er nur einen dunkeln Begriff. Nun stand jene Bewegung in einer wesentlichen inneren Beziehung zu dem überschlagenden einseitigen Aristotelismus, in dem die Scholastik ihren Gipfelpunkt erreicht hatte, nachdem die frühere allerdings nicht zum rechten Durchbruch gekommene platonische Bewegung in der ersten Periode der Scholastik erstickt worden war. Plato

aber trachtete die Sprache in ihrem inneren Wesen zu erfassen, während Aristoteles schon in ihrer Form hängen blieb. Kant „wollte über Aristoteles hinaus und das gab ihm den Anstoß, der sich aber nur zur subjectiven Energie auf Kosten der objectiven Wahrheit entwickelte.“ Der Zusammenhang der reinen Negation mit dem Urtheil, der wirklich empfundene Gegensatz des Realen zum Formalen im Causalitäts- und Identitätsgesetz war das treibende Motiv seines Denkens; weiter aber als bis zur unwillkürlichen Anerkennung dieses Gegensatzes ist Kant nicht gekommen. So lange er ihn noch wirklich empfand, war er in seiner vorkritischen Periode; die wesentliche Wendung zur Kritik der reinen Vernunft machte er, als er durch Hume's Läugnung des Causalitätsgesetzes an die Grenze des Skepticismus geführt, den Kampf der vorkritischen Periode in die Frage auflöste: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? (S. 22—23.) Statt vom Gegensatz des Formalen und Realen zu dem formal-realen d. h. endlichen Charakter unseres Denkens und dadurch im echt transcendentalen Sinn zur Begründung des Endlichen im Unendlichen vorzudringen, findet er im Begriffe des synthetischen Urtheils a priori nur eine scheinbare Ausgleichung des Gegensatzes vom Formalen und Realen (S. 53). Es ist eine scheinbare Ausgleichung, insofern im Begriff des Urtheils eine nothwendige Verknüpfung, die aber an sich nur eine formale ist, und im Begriff des synthetischen Urtheils die reale Erkenntniß enthalten ist. So erscheint es als möglich, daß der Mensch denkend d. h. urtheilend, das Object erkennt, indem er es gewissermaßen erzeugt (S. 68). Das Selbstbewußtsein stellte Kant zwar unter dem Begriff der transcendentalen Apperception in seiner absoluten Bedeutung für das Denken fest, band es jedoch in Wirklichkeit

unter die Formalbegriffe der Kategorien, in der Weise, daß er ihm selbst die reale Objectivität absprechen mußte. An dieser Leugnung der objectiven Realität des Selbstbewußtseins in uns hängt aber nothwendig die Leugnung der objectiven Realität alles Uebersinnlichen (S. 87). Das Denken ist zu einem unter die Herrschaft der Kategorien gestellten mechanischen Prozeß herabgewürdigt, der sich in der der Naturerscheinung correspondirenden Vorstellung in uns vollzieht, und die Realität und Objectivität, also die Wahrheit der Erkenntniß, ist abhängig gemacht von der bemerkten Analogie zwischen der nothwendigen Verknüpfung der Begriffe im Urtheil und der Erscheinungen in der Wahrnehmung, wodurch eine zweideutige Versetzung aller Grundbegriffe und eine Zersetzung der ganzen Logik eingeleitet ist (S. 105). Aristoteles hatte den Substantivsatz einseitig zur Basis des Denkens gemacht und den Begriff der Substanz und des grammatischen Subjects verwechselt; Kant, statt den Fehler des Aristoteles, den er empfand, zu verbessern, übertrieb ihn, indem er den Causativsatz in den Substantivsatz hineinschob (S. 108). — Ist nun hienach die Kritik der reinen Vernunft als das gewissermaßen unwillkürliche Resultat eines auf ein ganz anderes Ziel angelegten Prozesses anzusehen, so erscheint der von Kant nachher eingehaltene Entwicklungsgang wie ein Kampf gegen das in der Kritik gewonnene negative Resultat (S. 133).

Der Streit zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer hat sich aus dem Bestreben des Ersteren entwickelt, den Begriffen von Raum und Zeit bei Kant, trotzdem daß dieser ihnen die Bedeutung rein apriorischer Denkmomente vindicirt, eine nicht bloß subjective Geltung, sondern wenigstens die von Kant offen gelassene Möglichkeit einer auch objectiven

Geltung zu gewinnen, während Fischer behauptet, daß die rein subjective Auffassung von Raum und Zeit so wesentlich die Bedingung des Kant'schen Kriticismus sei, daß schon die Frage nach der möglicher Weise objectiven Geltung derselben ein Mißverständniß desselben voraussetze. Die Streitfrage gestaltet sich von diesem Punkte aus zu der principiellen Frage, ob die kritische Philosophie als reiner Idealismus angesehen werden müsse oder auch als Ideal-Realismus aufgefaßt werden könne. Fischer, sagt Michelis mit vollem Recht, erfaßt richtig die Pointe der Kritik, aber er baut sie im unkantischen Sinne modernisirend auf, indem er flott und leicht über die Skrupel sich hinwegsetzt, die Kant selbst nie ganz abgelegt hat, während Trendelenburg gerade an diese Skrupel anknüpft und die Modernisirung Kant's perhorrescirt. Trendelenburg's und Fischer's gegenseitige Mißverständnisse aber führt Michelis darauf zurück, daß beide die durchgesetzte ursprüngliche Intention Kants, in der Logik über den bis dahin zur Herrschaft gekommene Standpunkt des Aristoteles, der in der Confusion des Begriffs mit den Kategorien stecken geblieben war, durch die richtigere Unterscheidung des Formalen und Realen hinauszukommen, nicht recht gewürdigt haben (S. 169).

Diese Darlegung des Entwicklungsganges der kritischen Philosophie, wie sie Michelis gibt, ist ohne Zweifel sehr tiefsinnig. Indessen vollständig sind wir noch nicht davon überzeugt, daß der Gegensatz des Formalen und Realen im Denken und nicht vielmehr der Gegensatz der Analysis und Synthesis des Denkens von Anfang an das treibende Agens der kritischen Philosophie war. Wenn ferner Michelis den Gegensatz zwischen Formalem und Realem in unserm Denken sprachlich in dem Gegensatz zwischen Substantiv- und Activ-

satz ausgedrückt findet, so können wir seine Ansicht nicht theilen; noch weniger, wenn er mit dem Gegensatz des Formalen und Realen in unserm Denken den des Geistigen und Stofflichen verknüpft, von da direct zur Erfassung der christlichen Grunddogmen von der Trinität und der Schöpfung fortschreiten und der Lehre vom Geisterfall ein erkenntnißtheoretisches Moment abgewinnen will. Wir wollen besonders den letzten Punkt dahin gestellt sein lassen, indem wir neben den Vorzügen auch die Schwächen des theologischen Mysticismus in Erwägung ziehen.

Storz.

4.

Das Gesangbuch der Diözese Rottenburg. Beiträge zu einer Geschichte seiner Texte und Weisen. Von **Adolph Zeller.** — Tübingen 1871. Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung. VII und 182 S. Pr. 1 fl. 12 kr.

Das Schriftchen setzt sich zum Zweck, in der weitaus überwiegenden Mehrzahl der Gesänge des Rottenburger Diözesangesangbuchs nach Text und Melodie einen kirchlich traditionellen Charakter wenn auch in verschiedenen Graden nachzuweisen, und eben hiemit diejenige Seite von Werth am Gesangbuch selbst hervorzuheben, der dem alten Herkommen auf dem Gebiet der Liturgie nie bestritten worden ist. Nach dieser Seite stehen oben an die verschiedenen Choralstücke mit lateinischem Texte, denen das Gesangbuch für verschiedene Zeiten und Bedürfnisse des Kirchenjahrs eine Stätte eingeräumt hat so weit dieß möglich war, ohne den benöthigten Umfang eines deutschen Diözesangesangbuchs zu beeinträchtigen. Was nun das deutsche Kirchenlied an-

langt, so weist der Verfasser der Broschüre nach, daß das Gesangbuch eine achtungswürdige Auswahl von Uebersetzungen alter Hymnen besitzt, die als lateinische Originale ihre Wiege zwischen dem 4. u. 13. Jahrhundert haben, und in der Verfasserschaft eines hl. Ambrosius, eines Prudentius, Sedulius, Gregors M., Venantius Fortunatus, Notker Balbulus, Bernhard von Clairvaux, Thomas von Aquin — um für jetzt nur von diesen zu reden — sich doch wohl einer unantastbaren liturgischen Gewähr erfreuen sollten bei Allen, die die kirchlich-hymnodische Perle dieser Dichtungen hinter der Hülle der deutschen Sprache eben so gut wie im lateinischen Idiom zu entdecken Fähigkeit und Neigung haben. Es wird sodann Jedem, der das Schriftchen sich zu weiterem Nutzen machen will, namentlich den Cantoren und Lehrer-Organisten der Diözese im Namen praktischer Chorzwecke eine angenehme Beigabe sein, wenn die Schrift jedem der besagten Hymnen das lateinische Original vollständig an die Seite gesetzt hat. Die Singweisen dieser Lieder sind meist die der lateinischen Hymnen selbst, wie sie in unsern lateinischen Choralbüchern enthalten sind, jedoch nicht ohne zweckmäßige Kürzung und Zusammenziehung gewisser melismatischer Zierfiguren, Neumen genannt, mit denen sich zwar wohl die lateinische Wortrythmik verträgt, nicht aber die heut zu Tag ausgebildete deutsche Metrik, mit der sich solche neumatische Kräuseleien in rückhaltloser Anwendung vielfach nur zu formlosen Tonklumpen zusammenballen würden. Zu solchen Kürzungen liegt indessen ein historisches Recht vor, denn man negirt mit ihnen nur jene Ueberwucherung der ungleich einfacheren Melismen im uranfänglichen Choral, deren Quelle unverkennbar in dem wohl oder übelverstandenen Trieb gegenseitiger Ueberbietung unter den verschiedenen

Orden des Mittelalters liegt, redend genug in der allmähligen künstlerischen Repräsentation des Schnörkels. Bei aller Sorgfalt und historischen Treue hat die Uebertragung dieser alten Choralmelodien auf deutsche regelrecht metrisirte Texte immerhin ihre doppelte Schwierigkeit. Einmal droht der Takt, unser heutiges rythmisches Zeitmaaß dem fessellosen Rythmus der alten Melodik einen wesentlichen Eintrag zu thun, und ihr den jeweiligen Charakter mehr oder weniger zu benehmen. Man vergleiche z. B. Nro. 66 im Gesangbuch (Vexilla regis) mit der ursprünglichen Gestalt des Liedes in dem von der Broschüre allegirten Freiburger Diurnale Chori p. 330, und der Unterschied Beider wird unverkennbar sein. Die eigentliche Quelle der im Gesangbuch vorliegenden Metrisirung des Liedes liegt, im Hellenismus des 17. Jahrhunderts, der seine Verskünsteleien auch aufs musikalische Gebiet übertrug, und die melodischen Gebilde daselbst gewaltsam unter seine Schablonen beugte. Es ist darum ein ganz charakteristischer Zug der geistlichen und weltlichen Lieder des 17. Jahrhunderts, daß sie die Herrschaft des sog. Trippeltakts in auffallender Allgemeinheit in sich aufzeigen, indem es ein und für allemal der launige Geschmack der Verskünstler und der Hand in Hand mit ihnen gehenden gelehrten Musiker jener Zeit war, dem System der dreisilbigen Versfüße alle möglichen künstlichen Kombinationen abzuringen. (Vgl. über das Ganze Athan. Kircher, Musurgia universalis, tom. II. pars II.)

Um nur Ein Beispiel dieser Manier zu nennen, so besitzen die 24 Lieder der „Trutznachtigall“ von Spee nur vier Nummern mit dem „geraden“ Takt. In allen andern zwanzig Liedchen finden wir das metrische Spiel des Molossus, des Palimbacchius, bei dem die zwei beginnenden

langen Silben freilich in Eine doppelte Länge zusammengezogen wurden, so daß bei diesem Verfahren der Versfuß, wenn gleich an sich dreigliedrig, so doch der äußeren Zahl nach als zweifüßiger Trochäus herauskommt, ein illusorisches Spiel, das namentlich dem damals so beliebten Gegenbild des Palimbacchius, dem Bacchius zu Grund liegt, in welchem umgekehrt, die zwei endenden langen Silben in Eine doppelte Länge zusammengeschmolzen wurden, und die beginnende kurze Silbe den taktischen Accent bekam, der Zahl nach also den Schein eines Jambus mit dem Wortaccent der ersten Silbe bekam. Dieser Manier hat sich unter Andern auch unser bekanntes allbeliebtes Kirchenlied: „Christus ist erstanden" beugen müssen, und man kann sich bei Meister (das katholische deutsche Kirchenlied rc. rc.) des näheren überzeugen, wie so manche alte Melodie den benannten Umbildungsprozeß gleich mit dem beginnenden 17. Jahrhundert in sich erfahren hat, z. B. in Corners sonst so höchst schätzbarem Werk: großes katholisches Gesangbuch 1625—1676. Bis zur Stunde leben manche Liederweisen unter uns so fort, wie sie ihre letzte rythmische Formirung in dem besagten gelehrten Schmelztigel des 17. Jahrhunderts empfangen haben. Aber in ihrer Reception und ungestörten Fortdauer in den katholischen Kreisen Deutschlands liegt ebenso wieder ihre benöthigte liturgische Gewähr, eine unanfechtbare Stütze für diejenigen Numern des Rott. Gesangbuchs, die aus dieser Quelle geflossen sind. Dem Verfasser unsres Schriftchens ist es im Besitz einer nicht unbeträchtlichen Litteratur wirklich auch gelungen, die Kontinuität solcher Liederweisen in vielen Theilen Deutschlands nachzuweisen. Eine weitere Schwierigkeit beim Uebertragen alter Weisen auf modern metrische Texte, von der wir oben gesprochen, liegt in der

melodischen Konstruktion der alten Choralweisen selbst. Gegründet auf die alten acht Kirchentonarten setzen sie unter anderem die kleineren Glieder oder Absätze der gesammten melodischen Linie zugleich als frei rythmische Einheiten auf bestimmten Stufen der betreffenden Tonleiter ab, die man als Standorte für die kleineren und größeren Klauseln, vergleichbar mit den größeren oder kleineren Satztheilen der oratorischen Periode aufzufassen und zu fixiren pflegte. Solcher Hauptruhepunkte gab es nun in jeder Kirchentonart drei, andern Stufen der Leiter war der Werth von Nebenstationen belassen. Solche Absatzpunkte, denen sofort ein frischer Einsatzpunkt stets auf dem Fuß nachzurücken pflegt, gehören in der That zum innersten Leben der Choralcantilene, sie bedingen wesentlich deren Form und Gliederung, als Gliederung eines natürlich organischen Ganzen mit sinnigem Ausdruck. Nirgends aber erscheinen solche Endpunkte melodischer Absätze, gleichgültig ob diese selbst länger oder kürzer sein mögen, in der modernen Form eines taktischen Abschlusses, sondern vielmehr in Weise einer frei rythmisch-melodischen Gruppe, zu der sich die nächst folgende Einsatznote als Anfang eines ebenso frei rythmisch-melodischen Einzelngebildes verhält. Aus mehreren zusammengenommen erwächst nun in den meisten Hymnen die melodische Strophe im Anschluß an die betreffende Verslänge des Textes, in den meisten Fällen also vier- seltener sechszeilig gestaltet. In reinlichster Durchführung finden wir nun den viergliedrigen melodisch-strophischen Bau in Einem Fluß in den beiden Hymnen: Creator alme siderum und: jam sol recedit igneus, während sonst überall die einzelnen kleineren Absätze des größeren periodischen Glieds, die »incisa«, bald verdeckter bald eckiger hervortreten. Einmal

fließt diese Eigenthümlichkeit der alten Choralmelodie aus der freien Mannigfaltigkeit rythmischer Gruppenbildungen, und diese selbst wieder daraus, daß der Choral im Ganzen genommen doch nur ein Ausfluß der hellenisch=römischen Gesangskunst wie diese selbst mehr Sprachgesang als arioser Liedeserguß ist, so wie endlich daraus, daß ihm auch ohne die chromatischen Hülfsmittel unsers modernen Liedes bei seinem griechisch=diatonischen Charakter viel mehr Bewegungsfähigkeit von einer vorausgesetzten Tonart aus, durch andere daneben liegende Tonarten, also viel mehr modulatorische Mannigfaltigkeit, gegeben ist, als dieß unserm modernen Lied ohne die künstlichen Hilfsmittel der Chromatik nachgerühmt werden kann. Der Sinn der Alten für alle Künste der Rythmik geht ja auch in ihrer Sprache ins Unglaubliche, und verästet sich zuletzt in Feinheiten, in Spezialitäten von *κῶλα, κόμματα*, incisa, membra, ambitus, numerus et sonus und dgl. mehr (cfr. Cic. orat. c. 55—69), denen wir Söhne des Nordens kaum mehr zu folgen fähig sind. Gewisse Traditionen dieses Gefühls reflektiren sich nun auch noch in der rythmisch=melodischen Technik des Chorals, wo er einer späteren Verstümmelung durch monstrose Neumen nicht verfallen ist. Kehren wir nun zur Sache zurück, so mag schon aus dieser kleinen Digression so viel ersichtlich geworden sein, daß der Weg von der alten Choralkantilene zum metrisch regelrechten deutschen Lied ein einfacher und glatter nicht sein kann und zwar kurz gesagt deßhalb nicht, weil beiden entschieden disparate Kunstgesetze zu Grund liegen. Auf der einen Seite kollidirt die Sprödigkeit des deutschen Metrums, mit dem dehnbaren Accent des lateinischen Worts, oder auch protestirt der freie Rythmus gegen den Takt, an und für sich und auf der andern Seite kämpft unser an

den modernen Dualismus aller Tonleitern gewöhntes Ohr mit dem achtfächrigen System der Kirchentöne und ihrer Modulationsfiguren. Es kostet darum kein geringes Winden und Drehen, um eine gegebene Choralcantilene mit gutem Deutsch in Ausgleich zu bringen, bei dem sie einerseits ihren Grundcharakter nicht einbüßen, und andererseits berechtigten Anforderungen unseres höher und allseitiger gebildeten Gehörs nicht unausstehlich werden soll. Besehen wir uns, z. B. n. 91 in unserm Gesangbuch, eine Melodie aus dem dorischen Ton D (versetzt in E moll), so finden wir, daß der melodische Gang über den Worten: „Christo dem Herrn singt" (Takt 5) aus zwei unter einander gebauten Quarten besteht (d a, a e), ein Melisma, das aus zwei nach einander folgenden Intervallen d i s s o n i r e n d e r Art (wie das die Polyphonie mit harmonischem Feingefühl bald herausgefühlt hat) zusammengesetzt, nach allen berechtigten Gewöhnungen unsers Ohrs nur sehr schwer treffbar sein kann, und sich zuletzt nur mit Hülfe der Orgel erfassen läßt. Auch die alte Polyphonie würde diesen Intervallengang deßhalb von sich aussondern, weil er durch das sich ganz gleich bleibende a sogleich in das verpönte Septimenintervall d—e, nach ihrer Sprache in ein „unsingbares" Intervall führt. Allein die Stelle unsers Gesangbuchs kommt in diesem unmittelbaren Beisammensein der Intervalle so vor im Münster. GB. v. 1677 (bei Meister p. 370) ohne daß wir das Mittel angeben können, durch das sie den damaligen Sängern allenfalls erträglich gemacht worden ist. Auch das **Diurnale Chori** von Freiburg 1745 hat die Stelle über den Worten: **post transitum maris** (p. 370), aber in einer entscheidend andern Weise, in deren Namen wir uns eben den voranstehenden Exkurs erlaubt haben. Die beiden

Quarten trennt nämlich das Diurnale, die eine als Endpunkt, die andre als Anfangspunkt von je einer selbständigen rythmischen Gruppe, (von zwei incisa oder κόμματα nach der rhetorisch-technischen Sprache der Alten), so daß die eine Gruppe rythmisch aus den Worten: post transitum, die andere aus dem folgenden: maris rubri erwächst, während die ersten in melodischer Hinsicht über post transitum nach genommener Position auf einem der Hauptruhepunkte der dorischen Tonart, auf der sog. Dominante A, oder polyphon ausgedrückt, nach vorausgehender kurzen Modulation im nächst verwandten äolischen modus, nunmehr eine melismatische Figurirung in der Sphäre des hypomixolydischen Tons G beschreibt, wie sie geläufiger dem Choralsänger nicht sein könnte, und jetzt erst, nachdem sie sich durch zweimaliges Betonen der Quart g (gegen c) als eigenes melodisches Satzglied in sich zusammengenommen und als solches abgeschlossen hat, dem weiteren Gang der Melodie die Freiheit läßt, nach kürzester Respiration in die Quart d als Anfangspunkt einer neuen melodischen Gruppe, aber nur streifweise hinabzusteigen, um sofort einer Modulirung im Bereich des phrygischen Tons behülflich zu sein. Das giebt nun der Sache einen ganz andern Anstrich. Die beiden Quarten sind hier fast ganz im Verschwinden begriffen, erstlich, weil der zweimalige Ton g (nach c oben) ausschließlich der ersten Gruppe angehört und zwar so, daß das erste g nur als kürzester Vorschlagston auftritt, wogegen derselbe Ton g in n. 91 (in der Transposition daselbst = a) ausdrücklich als betonter Anfang der zweiten Quart innerhalb eines und desselben Taktes, also innerhalb einer und derselben kürzesten rythmischen Gruppe zur Geltung gebracht wird, was an und für sich schon nicht verfehlen kann, den Eindruck einer un-

vermittelten Aufeinanderfolge zweier solcher Quartsprünge hervorgerufen. Sodann tritt im Diurnale zwischen die beiden Quartintervalle als Schluß- und Anfangspunkte zweier geschiedener melismatischer Körper der natürliche wenn auch noch so kurze Trennungspunkt des pausirenden Athems hinein, hier aber liegt Alles in Einem Athemzug eingeschlossen. Endlich verlieren sich im ersten Beispiel die Quarten überhaupt durch die Umgebung der andern Töne, welche wesentlich zur Konstituirung einer jeden der beiden Tongruppen dienen, sie verfließen so zu sagen in dem ihnen zugehörigen Tonbezirk, wogegen der Gesammtinhalt des fraglichen Taktes mit Tilgung eines mixolydischen und eines phrygischen Ausdrucks der beiden Neumenkörper, also auch mit Tilgung zweier modulatorischer „Nebenstationen" eben in nichts anderem mehr als in der unmittelbaren Aneinanderpressung zweier Quartensprünge besteht, ohne weitere Fähigkeit, das Herbe derselben melodischerseits durch Mitwirkung anderer vermittelnder und ausgleichender Töne zu mildern. Hier also finden wir ein redendes Beispiel von Zerschneidung rhythmischer Körper und Änderung derselben nach Pulsschlag und Melodie durch taktische Zusammenziehungen, und eben hiemit eine jener Kreuzungen zwischen modernem Taktzwang und Ungebundenheit des alten Rhythmus, unter deren Gewalt die Melodie selbst, ihre Wahrheit und Ursprünglichkeit mehr oder weniger in Noth geräth. Das Beispiel, neben dem sich noch hundert andere in deutschen Choralbüchern aufzählen ließen, verdiente eben deßhalb eine eingehendere Besprechung, weil es den Kampf heterogener Kunstformen aufweist, und als Beleg dienen kann, wie das scheinbar Einfache oft ein mannigfach Verwickeltes ist, worüber indeß die Kritik des großen Haufens natürlich schon längst

im Reinen ist, und ihre eigenen Auswege zum voraus parat hat. Im Colmarer **Manuale Chori** von Haupt (1739) ist unsere Stelle sehr einfach behandelt: statt einer zweiten Quart folgt eine harmonische kleine Terz, wodurch sich die Tongruppe über »**maris rubri**« in ihrem phrygischen Anklang nur noch reinlicher ausprägt (**pag.** 364). Diese Terz hat auch die unter dem Namen Leisentritt &c. &c. aufgeführte Melodie unsers Hymnus bei Meister (p. 369), wogegen das Mainzer **Cant.** daselbst die Quarte überhaupt zwischen die Töne **d a** legt und darauf die Secunde g folgen läßt. Bei beiden Lesarten kann also überall von einer Schwierigkeit die Rede nicht sein. Eine solche kann und konnte auch nie bei den beiden oben genannten Hymnen: **creator etc.** stattfinden, deren ganze Anlage nach Rythmus und Melodie mit unserm heutigen Musik- und Taktgefühl in ganz beispielloser Weise zusammentrifft, wogegen das: **iste confessor** mit seinem dumpf verworrenen Neumengewühl nur immer die größten Verlegenheiten bereiten muß.

Eine dritte Parthie von kirchlichen Liedern, die im Rottenburger Gesangbuch nicht die geringste Zierde bilden, besteht aus dem katholisch deutschen Kirchenlied als solchem, wie es sich theils vor theils im Kampf mit der Reformation überhaupt in dem allgemein durch die Reformationskämpfe angeregten Umschauen der Geister jener Zeit gebildet hat. Ueber die Vortrefflichkeit des deutschen Kirchenlieds steht das Urtheil in allen, selbst in protestantischen Kreisen heut zu Tag so fest, daß alles weitere Reden darüber bereits als überflüssig erscheinen darf. Die litterarischen Nachweisungen unsers Schriftchens zeigen nun namentlich betreffs des fraglichen kirchlichen Volksliedes, wie es in jenen Zeiten von Diözese zu Diözese in Deutschland geflogen ist, eine

Ausdehnungsgeschwindigkeit in der es im 16. und 17. Jahrhundert sich namentlich der Handreichung des Jesuitenordens bei dessen antireformatorischen und allgemein pastoralen Zwecken nicht wenig zu erfreuen gehabt hat. Auch bei dieser Partie unterläßt es der Verfasser unsrer Broschüre nirgends, die allernächsten Quellen, aus denen Text und Melodie im Rott. GB. geflossen ist, genau zu bezeichnen, überhaupt ein kurzes litterarisches Bild über Ursprung und Verbreitung jeder einzelnen Liedesnummer zu entwerfen. Was wir oben über das heikle Verhältniß zwischen alten Choralmelodieen und modern deutschen Texten gesagt haben, das gilt nun vielfach auch vom deutschen Kirchenlied, das sich bis zum Anfang des 17. Jahrhunderts engstens an die Rythmen nnd Melismen des lateinischen Chorals angeschlossen hat, einfach deßhalb, weil es bis dorthin ein andres Ideal von Melodie oder einstimmigem Gesang überhaupt nicht, auch für die weltliche Poesie nicht gegeben hat. Eine Aenderung trat dießfalls erst mit der Florentiner-Melodie des 17. Jahrhunderts ein. Von da an wird sichtlich auch das Kirchenlied in die Geleise der neuen Erfindung immer mehr und mehr hineingezogen, und zwar kennzeichnet sich die Neuerung charakteristisch dadurch, daß die Vielheit der neumatischen Gruppen, die »incisa« der Chorallinie mehr und mehr in die fließende Einheit eines melodischen Gusses aufgelöst, die acht Kirchentonarten auf zwei Grundformen, auf Dur und Moll reducirt, und im nächsten Zusammenhang damit auch die vielfach schweifenden Modulations- oder Absatzpunkte der Choralkantilene, von denen wir oben andeutungsweise gesprochen, auf die durchsichtige (heut zu Tag allgemein gültig gewordene) Basis von Tonika, Ober- und Unterdominante zurückgeführt werden, wozu schließlich noch die neue rythmische

Aera kommt, vermöge der die strenge Regel des Takts an die Stelle des bisherigen freien Rythmus tritt, überhaupt also die Herrschaft des Lieds über das Recitativ beginnt. Den Charakter des Mysteriösen im Choralsatz hat aber das Lied des 17. Jahrhunderts trotz dieser Veränderungen keineswegs ganz abgestreift; es hält namentlich nach der Seite immer noch an ihm fest, daß es Dur und Moll nicht in derjenigen Ausschließlichkeit unterscheidet, die unserer heutigen Musik zu eigen zu sein pflegt, sondern beide Formen in den betreffenden Melismen sowohl, als in den Akkorden zu einem und demselben Liederganzen nach verschiedenen Mischungsgraden zusammenwebt. Taktisch macht sich nun auch im kirchlichen Volkslied die Manier des oben besprochenen Trippeltaktes oft gewaltsam geltend, und vom gesammten Umbildungsproceß können wir uns aus vielen Nummern wieder bei Meister überzeugen.

Hieher gehört nun unverkennbar auch ihrer ganzen Struktur nach die Melodie n. 6, a, die aus Brauns Melodieen (1850) geschöpft, vom Verfasser unsers Schriftchens weder in ihrer Verfasserschaft noch in ihrem anderwärtigen Gebrauch näher documentirt werden konnte. Sie würde es aber jedenfalls verdienen, da sich der hypolydische Charakter des Lieds in seiner festen Begränzung zwischen seiner »Finale« und dem benöthigten »b molle«, innerhalb also des »tetrachordon synemmenon« (um mit den Alten zu reden) nebst einmaliger Modulirung in den dorischen Ton kaum heller und reiner spiegeln könnte. (In unserm GB. ist die Melodie von F in G versetzt). Ferner rechnen wir hieher die Melodie zu n. 45: Jesu dulcis memoria, nicht diejenige, welche unser GB. aus Brauns Melodieen (1838) gewählt hat, und die unsre Broschüre mit Recht als „modern“ bezeichnet,

auch nicht jene, welche z. B. das Freiburger Diurnale gemeinsam über unsern und über den alten Hymnus: Jesu redemptor omnium hat (ebenso Haupt, Colmar. Manuale), sondern diejenige schöne und innige Melodie, die Meister unter n. 88 anführt mit der Bemerkung, daß sie „neueren Ursprungs“ zu sein scheine (nämlich neuer als die über Jesu redemptor, oder deus tuorum militum nach Mettenleiters Enchiridion). Indirekt könnte dieß schon daraus bewiesen werden, daß sie bei Meister erst in den Gesangbüchern der ersten Dezennien des 17. Jahrhdts. vorkommt, woraus weiter zu folgern wäre, daß bis dorthin die alte Choralmelodie vom einen oder andern lateinischen Hymnus im Brauch für sie gewesen sei. Allein noch entschiedener erweist sie sich als Sprosse der Hymnodik des 17. Jahrhdts. durch ihre reinliche periodische Gliederung, durchsichtige Glätte der melodischen Linie, und durch taktische Regelmäßigkeit, sofern jedes der vier periodischen Glieder aus vier geraden Takten besteht. Das Empfehlende ist aber dabei dieß, daß zugleich auch der hypodorische Ton D (das Lied ist nach einer damals längst beliebten Manier auf G mit b versetzt) sich höchst rein in seinem regelmäßigen »ambitus«, so wie durch Markirung eines wesentlichen Cadenzpunktes (= A in der Mitte des Liedes, in der Transposition = D) abspiegelt. In diesem Zusammenklang alter Tonalität und modernerer Melodisirung gehört das Lied ohne Anstand zu den schönsten Produkten der damaligen Zeit, und könnte seines erhabenen Textes (v. hl. Bernhard) nicht würdiger sein. Auch das Paderborner Gesangbuch hat unsere Melodie bis auf ein paar — mehr abwechselnde — Noten (P. GB. v. Dr. Ahlemeyer 1849 p. 251). Daß unser Lied indessen auch vom Trippeltakt, dem Spuckgeist jener Zeit richtig erwischt worden ist,

zeigt die Melodie in n. 89 bei Meister, im Übrigen kaum mehr gegen n. 88 kenntlich; ganz leierhaft trippelnd ist ebendaselbst (p. 256) ein Exempel unsers Liedes aus Hartigs „Siona“.

Solche geistlichen Volkslieder sind nun mehrfach auch ins Lateinische übertragen worden, z. B. **prosternimur credentes** (4. Messe im GB.) **Regina coeli jubila, n. 205**; oder es existirten aus jenen Zeiten neben den deutschen Texten gleicherzeit die lateinischen, z. B. **flos de radice** Jesse, n. 34. Auch hier ergänzt das Schriftchen die deutschen Texte des GB. durch Beifügung der lateinischen-Originale oder Übersetzungen, um nach Bedürfniß den Melodieen das lateinische Idiom beim gottesdienstlichen Gebrauch unterbreiten zu können.

Die letzte Partie von Liedern im Rott. GB., die wir bei dieser Gelegenheit alle nach Kategorieen aufgeführt haben, präsentirt sich uns in denjenigen geistlichen Liederprodukten der Neuzeit, die ziemlich allgemeine Einbürgerung in den verschiedenen deutschen Bisthümern, und demzufolge auch Aufnahme in eine größere oder kleinere Zahl der reihenweise entstandenen offiziellen Diözesangesangbücher gefunden haben. Die Litteratur dieser Diözesangesangbücher ist darum hier die Hauptquelle, aus der unser Schriftchen das Alter, die Herkunft und die Verbreitung der dießfallsigen Lieder im Rott. GB. nachzuweisen unternommen hat. Daß indessen das moderne Kirchenlied, im Ganzen genommen der Periode nach Spee, Scheffler und Prokopius angehörend und seinem dichterischen Geschmack nach vielfach auf Gellerts Spuren wandelnd mit moderner Betonung der Durtonart in musikalischer Beziehung den ausschließlichen Inhalt der fraglichen Diözesangesangbücher nicht bildet — gegen dieses Mißverständniß

bedarf es kaum einer ausdrücklichen Verwahrung. Vertreten sind in obiger Reihe vorerst die Diözesen von Augsburg, Würzburg, Konstanz, St. Gallen, Breslau, Limburg, Paderborn, Trier, Mainz, Bamberg, Münster, Luxemburg, Speyer, Straßburg, ferner die GB. von Köln, Heiligenstadt, Dresden, Ermland, Freiburg und Salzburg. Fassen wir also die gesammte Arbeit unsrer Schrift zusammen, so beweist sie — mit Ausnahme von ein paar Nummern — der Hauptsache nach, daß die Lieder des Rott. GB. nicht isolirt dastehen, sondern sich auf historischem Boden finden lassen, daß sie nach Text und Melodie in der Litteratur wie in der Praxis der katholischen Länder Deutschlands theils seit ältester, theils seit neuerer Zeit ihre Wurzel haben, und sich eben hiemit weit über den subjektiven Standpunkt einer Modearbeit erheben, wenn gleich die letzte Spitze ihrer Bearbeitung namentlich in metrischer Beziehung z. B. den Namen Bone, Kehrein, Schlosser, Kautzer rc. rc. trägt. — Seine Methode im Einzelnen möge der Verfasser unsrer Schrift selbstredend in folgenden Stellen — wir wählen hiefür aus allen vier oben benannten Kategorieen von Liedern je ein Beispiel aus — den Lesern des Gegenwärtigen veranschaulichen:

a, n. 70. *Hosanna filio David.* „Antiphone zur Palmweihe. Text: Matth. 21, 9. Melodie aus: Cant. chori v. Reihing p. 66, welches aus dem Graduale rom. Tarasc. p. 91 schöpfte. n. 71. in monte oliveti. Text: Matth. 26, 39. Melodie aus Reihings Cantionale, welchem das Enchirid. alterum Badae Helvet. 1704. p. 46 Quelle war.“

b, n. 3. O Schöpfer, der das Licht gemacht. „Dieser Hymnus für die Sonntagsvesper ist schon vor

Gregor d. Gr. († 604) verfaßt. Hefele, Beiträge zur ... Liturgik II, 310. **Lucis creator optime** (folgen nun alle 5 Strophen Anm. des Refert.). Eine deutsche Übersetzung aus dem 12. Jahrhundert steht bei Kehrein, Klieder. S. 10. Die Übersetzung im GB. ist von Schlosser. Für die Melodie gibt unser GB. mit dem St. Galler GB. (Orgelbuch p. X. n. 1.) nach Töplers Vorgang das Bonn'sche GB. n. 1566 als Quelle an (Meister p. 41 kennt übrigens kein Bonn'sches GB. v. 1566; das St. Galler Orgelbuch, l. c. ein Bönn'sches GB. von genanntem Jahr); sie ist indessen viel älter und der bekannte Auszug aus dem alten Choralsatz »**et in terra pax**«, der als »**gloria in tempore paschali**« in allen Gradualien steht, und mit der altprotestantischen Bearbeitung durch Dezius oder Kugelmann wesentlich zusammentrifft. vgl. Tübinger Theol. Quartalschrift 1869, S. 515. Für 4 Männerstimmen im Magazin f. Pädag. 1866. Beil. 6: Zu dem Text „Allein Gott in der Höh sei Ehr" trifft man unsere Weise in fast allen protestantischen Gesangbüchern."

c, n. 9. Nun bitten wir den hl. Geist. „Die erste Strophe dieses Liedes kommt in einer Predigt des Mönchs Bertholts von Regensburg vor; Mitte des 13. Jahrhdts: „Nu biten wir den heiligen geist, umb den rechten glouben allermeist, daz er uns behüete an unserm ende, so wir heim suln vorn uz diesem ellende. Kyrieleis" Wackernagel II, p. 44. Aus mehr denn einer Strophe scheint das Lied ursprünglich nicht bestanden zu haben. Indessen hat schon Vehe (1537) unsere 4 Strophen. N. 36. Unsere Textesrecension ist von Kautzer. Text und Weise, die mit ersterem wohl gleichalterig ist (Meister p. 431), trifft man katholischerseits erstmals bei Vehe 1537; dann

aber in den meisten übrigen Gesangbüchern des 16. Jahrhunderts und auch der neuesten Zeit. Meister v. a. O.: die Protestanten, die das Lied schon 1524 im Walther'schen Chorgesangbüchlein beibehielten, haben Text und Weise (mit kleinen Varianten) noch heute."

In dieser Weise sucht nun der Verfasser unsers Schriftchens die Frage nach dem Alter und Herkommen, nach Zeit und Ort der Verbreitung so wie nach dem jüngsten Stadium der Überlieferung und Gestaltung unsrer Gesangbuchslieder in Bezug auf Text und Melodie durch alle Vermittlungen litterarischer Quellen und Traditionen hindurch festzustellen, was ihm den Dank aller derjenigen erwerben wird, die den Werth eines gesunden und festen Kerns deutscher Kirchenlieder zu schätzen und zu verwenden wissen. Schließlich kann Ref. bezüglich der n. 122 in unserm GB. eine Bemerkung nicht unterdrücken. Unser Schriftchen bemerkt über die Melodie der fraglichen Nummer kurz folgendes: „Die Melodie, bezüglich welcher das St. Galler Orgelbuch n. 76 auf das Münchener GB. von 1588 verweist, reicht vielleicht noch in die erste Hälfte des 16. Jahrhdts. zurück. Eine verwandte Melodie im Würzburger GB. n. 1671 p. 417. Anklingende Stellen in den NN. 102 und 103 der Cantica spiritualia«. Wir kennen nun leider das Münchner und das Würzburger GB. nicht, auch die cantica sp. ist uns gegenwärtig nicht zu Handen, aber Angesichts derjenigen Gestalt, in der das Lied in unserm GB. laut Aufschrift aus dem GB. v. St. Gallen 1769 genommen ist, können wir uns des Eindrucks nicht erwehren, als ob es diesergestalt von allen vier Winden zusammengeweht worden sei. Der Ausgang selbst: »Kyrie eleison«, kann allerdings nicht nur in die erste Hälfte des 16. Jahrhdts. zurück reichen, er

könnte selbst ein ganzes Jahrtausend früher zurückdatirt werden, so sehr ist er eine ganz landläufige Schlußphrase des alten dorischen Kirchen-Tons. Aber um so mehr contrastirt dieser musikalische Refrain, für den „das Ermlander GB. Alleluia setzt" und der im „neuen St. Galler GB. 1863 ganz weggelassen ist" (Brosch. p. 118), mit der ganzen übrigen Struktur des Liedes. Bone, der das Kyrie eleison wenigstens im Texte nicht hat (da unser Verf. dieß behauptet, so muß es in den Notenbeispielen stehen), nennt das Lied geradezu ein „bekanntes neueres Lied" (p. 131, n. 143, 1847), eine Prädicirung, die, wenn sie zunächst nur der Dichtung gelten soll, unbedingt auch auf die Melodie auszudehnen ist. Denn die ersten zwei Zeilen, sodann die 5. und 6. gleichen außerordentlich den heitern Weisen unsrer Wanderlieder, die vier Takte aber über der 3. und 4. Zeile kommen einer musikalischen Phrase im Göthe'schen Lied: In allen guten Stunden rc. rc. nur allzu nahe. Im höchsten Grad überraschend ist vollends Vers 7 und 8, wo die Melodie mit dem Refrain eines in den Vierziger Jahren nach Tübingen verpflanzten Schweizer-Volksliedes vom „gebrochenen Mühlerad am Guggisberg" bis auf eine einzige unbedeutende Note vollständig zusammenfällt. Sind diese Aehnlichkeiten nur Zufall, oder eine ziemlich verspätete Beanspruchung jenes alten Herkommens, wornach die Weisen des geistlichen und weltlichen Volksliedes in früheren Jahrhunderten vielfach in einander überspielen durften?

Die äußere Eintheilung unseres Werkchens ist endlich noch folgende: Erster Theil. I. Litteratur: a Gesangbücher, b Sammelwerke und hymnologische Schriften, c protestantische Litteratur p. 1—10. II. Chronologische Zusammenstellung der numerirten Texte.

1. Viertes Jahrhdt., vom hl. Ambrosius oder einem alten Nachahmer desselben: „o Schöpfer, der das Licht gemacht ꝛc. ꝛc. 12 Numern; Prudentius: n. 197. 2. fünftes Jahrhdt., von Sedulius, n. 26 und 41. 3. sechstes Jahrhdt., v. Gregor M.: n. 53, 116. Venant. Fortunatus: n. 66, 95. Unbekannt: n. 175. Siebentes bis 10. Jahrhdt. Theodulph v. Orleans, Rhabanus Maurus, Notker Balbulus, 2 Unbekannte: je eine Numer. Eilftes Jahrhdt. Robert v. Frankreich: n. 118. Hermannus Kontraktus: 2 N. Wipo: 1 n. Zwölftes Jahrhdt. St. Bernhard v. Clairvaux. n. 45, 83. Unbekannt: Christ ist erstanden (n. 92). Dreizehntes Jahrhdt. Unbekannt: 2 N. Thomas v. Celano: 1 N. Thomas v. Aquin: 5 N. (Preiset Lippen, Deinem Heiland ꝛc. ꝛc.) Vierzehntes und fünfzehntes Jahrhdt. Jakoponus de Benediktis: n. 153. Unbekannte: 8 Numern. Zwischen dem 10—15. Jahrhdt. ferner unbekannt 5 N. Sechszehntes Jahrhdt. Joh. Steuerlein n. 38. *Silvio Antoniano:* n. 186. Unbekannt: 7 N. Siebenzehntes Jahrhdt. Friedr. v. Spee. n. 57, 61. Angelus Silesius: 5 N. Unbekannt: 17 N. Achtzehntes Jahrhdt.: Hermes, n. 55 (ach sieh ihn dulden) Jakobi, n. 52, Veith n. 183. Herold n. 161. Kautzer n. 77, 114, Stempfle 67, und 181. Unbekannte: 90 N.

III. Chronologische Zusammenstellung der numerirten Melodien. 1. Choralmelodieen, Asperges, du milder Schöpfer ꝛc. ꝛc. 49 NN. 2. Vor dem sechszehnten Jahrhdt. 6 NN. Sechzehntes Jahrhdt. 9 NN. Siebenzehntes Jahrhdt. Hastler: O Haupt voll Blut und Wunden N. 83. Spee N. 61. Josefi 3 NN.

Unbekannt: 23 NN. Achtzehntes Jahrhdt: Haydn, Mich: 6 NN. Unbekannt: 46 NN. Neunzehntes Jahrhdt. Werkmeister: Ach sie ihn dulden. N. 55. Bühler, Franz, N. 210. Heuchlinger, N. 6b. Schubiger: N. 150. Reihing: N. 140, 142. Schiebel: N. 10, 93, 109. Unbekannt: 41 NN. (p. 11—26). IV. Biographische Notizen 1. der Dichter; 2. der Musiker (p. 27—33). Zweiter Theil. I. Messen. 1. Choralmessen, 2. deutsche Liedermessen (p. 34—46). II. Numerirte Lieder (p. 47—167) III. Litaneien (p. 168—172). IV. Anhang, Nachtrag und Beigabe (p. 173), V. Register a, deutsche, b, latein. Texte (p. 174—182).

Birkler.

5.

Zwei alte Thorarollen aus Arabien und Palästina. Beschrieben von **S. Bär.** Frankfurt a. M. bei Johannes Alt. 1870. Preis: 12 Sgr.

Nach Frankfurt wurden an die Buchhandlung von J. Alt 1869 zwei alte Thora-Rollen aus dem Orient eingesandt, die eine aus Sana in Südarabien, die andere aus Hebron, der Begräbnißstadt der Patriarchen in Südpalästina stammend, beide früher im synagogalen Gebrauch, von manchen Eigenthümlichkeiten und einer kurzen Beschreibung nicht unwerth. Tischendorf, der sie einsah, fand, daß sie große Aehnlichkeit mit denjenigen Pentateuchrollen haben, die vor 10 Jahren durch den karäischen Juden (Verwerfer der Tradition) Firkowitsch nach Petersburg gebracht und von der Kaiserl. Regierung als Bestandtheile einer größern,

mehrere Hunderte von Handschriften umfassenden Sammlung angekauft worden sind.

Bekanntlich wußte man vor diesen Pentateuchhandschriften, die Eigenthum uralter Judengemeinden in der Krim gewesen waren, nichts von alttestamentlichen Manuscripten, die über tausend Jahre zurückgehen. Die meisten sind noch bedeutend jünger. Erst unter jenen lernte man Pentateuchrollen kennen, die in den frühern christlichen Jahrhunderten, theilweise sogar, wenn die Berechnung der auf ihnen verzeichneten Aeren nicht irrig ist, im ersten Jahrh. n. Chr. geschrieben worden sind. Zu den älteren Pentateuchhandschriften gehören nun auch die beiden, welche in der oben genannten kleinen Schrift der Masoretiker S. Bär in Bieberich eingehend beschrieben hat. Die arabische Rolle enthält den ganzen Pentateuch und besteht nicht wie die gewöhnlichen Thora-Rollen aus Pergament, sondern aus röthlich gebeiztem Schafleder, wie sich auch unter den karaitischen Büchern der alten Gemeinden in der Krim dergleichen lederne Rollen befinden. Indeß scheint Leder als Schreibmaterial nicht aus Opposition gegen den traditionsgläubigen Rabbinismus, der sich des Pergaments bediente, von den Karäern gewählt zu sein, denn der Schreiber der arabischen Rolle bekundet sich als orthodoxen Juden schon dadurch, daß er die rabbanitische Regel, wonach an Stellen wo ein Wort in der Nähe eines Gottesnamens vergessen wurde, der Raum für das fehlende Wort nicht durch Radiren gewonnen werden durfte, sondern das vergessene Wort über die Zeile geschrieben wurde, sorgfältig befolgt. Auch die Thora-Rollen in der uralten chinesischen Synagoge zu Kaifungfoo waren auf weißem Schafleder geschrieben. Die Rolle rührt nicht von ein und demselben Schreiber her, sondern ist aus verschie-

denen, wenigstens zehn ältern und jüngeren Einzelstücken zusammengefügt. Daraus darf man schließen, daß vor Alters in jenen Gegenden die Synagogenrollen nach einem Muster in gleichartiger Form und gleichmäßiger Zeilen- und Seiteneinrichtung geschrieben worden sind. Jedes der durch Sehnengarn (Gidin) zusammengenähten Felle hat 4 Columnen von durchgängig je 51 Zeilen; die einzelnen Bücher schließen alle mit Ende der Columne, während man später vermied, die einzelnen Bücher mit der Columne oben anzufangen. Auch sind die in den jetzigen Rollen mit Krönchen versehenen Buchstaben in der Regel nicht bekrönt, die Schrift ist einfach, ungekünstelt, alterthümlich. Dem Pentateuch ist noch ein Bruchstück, Levitikus 1—13 enthaltend, beigefügt, von jüngerer Hand geschrieben. Auf der Rückseite des Fragments befindet sich die Inschrift: Heiligem Gebrauch, d. i. der Synagoge übergab (hikdish) sie (die Rolle) Abu Ali Said, um seine Sündenschuld zu sühnen (לכפרת עון), im Jahre 4818 (1058 n. Chr.). Darunter die Worte, die Gen. 32, 21 Jakob dem Esau sagen ließ: Versöhnen will ich sein Antlitz durch Gabe. Die Jahrzahl bezieht sich auf die Schenkungszeit: einzelne Theile der Rolle sind aber um Jahrhunderte älter. Die Orthographie ist die masorethische des Norzi. Die allgemeine Regel, vor dem Schreiben einer für heiligen Gebrauch bestimmten Rolle Linien zu ziehen („eine Thora unliniert geschrieben darf nicht gebraucht werden“ Gitlin 6; selbstverständlich gilt dieß nicht für Handschriften zu Privatgebrauch), ist nicht streng berücksichtigt, Manches ist ohne Linien, anderswo sind die Linien der Schrift erst nachgezogen worden und laufen oft von der Schrift ab, oft mitten durch dieselbe.

Die Chebron-Rolle ist von einer Hand geschrieben

mit Ausnahme eines kleinen jüngern Stückes, auf Pergament aus Schaffellen, von je vier Columnen, deren jede sechzig Zeilen hat. Die Schrift ist schön, voll und von eigenthümlich alter Form. Außer den gewöhnlich bekrönten Buchstaben sind an vielen Stellen noch andere durch besondere Strichlein (s. g. Taginschrift) oben und unten ausgezeichnet. Die Rolle kennt keine Dehnbuchstaben, sondern wo am Ende der Zeile der Raum durch die letzten Buchstaben nicht ganz gefüllt würde, ist zwischen letztem und vorletztem Wort immer ein größerer Zwischenraum gelassen. Auch hier sind vergessene Wörter meistentheils nicht durch Radiren hinterher untergebracht, sondern mit kleinerer Schrift oberhalb der Linie beigefügt. Die Handschrift zeigt ziemlich viele Varianten gegen den gewöhnlichen Text, welche aber erst später vermittelst Ausradirens der ältern Buchstaben angebracht worden sind.

Himpel.

6.

Die **Glaubensboten der Schweiz** vor St. Gallus. Von **Alois Lütolf.** Mit mehreren Abbildungen. Lucern. Druck und Verlag von Gebrüder Räber. 1871. gr. 8. S. VIII. 328.

Das vorstehende Werk ist eine Geschichte der Anfänge des Christenthums in der Schweiz auf breitester Grundlage und umfaßt zunächst die Zeit bis auf den hl. Fridolin, den Anfang des sechsten Jahrhunderts. Der Verf. wählte den besonderen Titel: Die Glaubensboten der Schweiz, da die Geschichte der Glaubensboten für die älteste Zeit im Ganzen mit der Kirchengeschichte zusammenfällt. Der allgemeine Titel des Werkes lautet: Forschungen und Quellen zur Kirchengeschichte der Schweiz. Er erklärt sich daraus, daß der Verf. uns nicht bloß seine Forschungen, sondern in den

Beilagen, die je den einzelnen Capiteln beigegeben sind, Auszüge aus den Quellen bietet, durch die seine Arbeit noch einen besonderen Werth erlangte. Zum ersten Male finden sich hier gedruckt die **Vita S. Lucii** und die **Passio ss. Victoris et Ursi.**

Im Einzelnen kommen unter den Glaubensboten hauptsächlich zur Behandlung St. Beatus, Eucharius, Valerius und Maternus, der hl. Lucius, die thebaischen Martyrer (IV—VIII), der hl. Pelagius, der Diöcesanpatron von Constanz, die drei ersten Bischöfe von Basel und der hl. Fridolin. Man ersieht aus dieser Inhaltsangabe, daß das Wort Glaubensbote in einem etwas weiteren Sinne genommen ist, als es sonst der Fall zu sein pflegt. Der Verf. will dieses Prädikat auch „Blutzeugen beilegen, die in Helvetien zwar nicht länger sich aufhielten, in deren Opfertod jedoch die dankbare Nachwelt ein bedeutsames Moment der Christianisirung und Glaubenspflege anerkannt hat."

Der Stoff, mit dem sich der Verf. in dem vorliegenden ersten Bande beschäftigte, ist von der Art, daß die Wissenschaft in manchen Fragen es bei einem **Non liquet** wird bewenden lassen müssen. Gleichwohl ist es nicht unmöglich, wenn auch die Ausschmückung der in Betracht kommenden Ueberlieferungen in den Bereich der Legende und Sage zu verweisen ist, ihren Kern aufrecht zu erhalten. L. hat sich mit großem Geschicke und mit lobenswerthem Eifer dieser Aufgabe unterzogen; umfassende Kenntnisse und eine gute Combinationsgabe kamen ihm dabei trefflich zu statten. Wir heben hier insbesondere das erste und dritte Capitel, die Behandlung der Beatus- und Luciuslegende hervor. In Betreff des hl. Fridolin ferner tritt er mit Recht für die Aechtheit seiner Biographie durch den Mönch Balther von

Seckingen gegen neuere Anfechtungen ein, und in Betreff des Martyrthums der thebaischen Legion, das jüngst auf die Hinrichtung von ein Paar christlichen Soldaten zu Agaunum reducirt werden wollte, weiß er mit Glück die erhobenen Einwendungen zu entkräften.

Es liegt nahe, daß der Verf. sich bei dieser Arbeit in einem gewissen Grade durch seinen Patriotismus bestimmen ließ und daß er alle seine Kräfte aufbot, um die Existenz von Personen darzuthun, welche die Kirche seiner Heimath bis in die älteste Zeit hin aufdatiren. Wir erkennen dieses an; doch können wir es nicht ganz billigen und hätten bisweilen eine ruhigere Untersuchung gewünscht. Im Eifer der Polemik wurde seine Sprache in einigen, jedoch nur seltenen, Partien entschiedener, als in Ansehung des Quellenmaterials angemessen ist, und seine Darstellung gewann hier beinahe mehr das Ansehen eines Plaidoyer für einen Clienten als das einer wissenschaftlichen Abhandlung. Dieses Uebermaß von Zuversicht trat sofort bei der sonst trefflichen Behandlung der Legende des hl. Beatus hervor. Uns scheint es unmöglich, einen Beweis für die Existenz dieses Schweizerapostels im apostolischen Zeitalter und für seine Sendung durch den hl. Petrus zu erbringen; wir glauben vielmehr, daß, ganz abgesehen von äußeren Gründen, schon die einzelnen Hauptbestandtheile der Legende zum Mindesten auf die Periode der irdischen Glaubensboten so entschieden hinweisen, daß davon ohne stringente Beweise für das Gegentheil nicht abgegangen werden dürfte, und wir konnten in dieser Ueberzeugung auch durch dasjenige nicht wankend gemacht werden, was der Verf. dagegen vorgebracht hat. Im Uebrigen will L., so sehr er auch mit seiner anfänglichen Beweisführung den gegentheiligen Schein erweckt, für das

höchste Alter des hl. Beatus nicht eintreten. Denn das schließliche Ergebniß seiner Untersuchung stellt er in folgenden Sätzen zusammen: „In Helvetien und besonders am Thunersee herum hat, spätestens im frühen Mittelalter, vor dem 7. Jahrhundert, wahrscheinlicher jedoch schon unter dem römischen Regimente, vielleicht gar im 1. und 2. Jahrhundert christlicher Aera ein heiliger, glaubensseliger Mann, Beatus, für die Ausbreitung der Christusreligion gelebt. Die nach ihm benannte Höhle war seine Wohnung im Leben und seine Ruhestätte im Tode" (S. 65). Damit ist er sich geständig geworden, auf welch unsicherem Boden hier die Chronologie ruht und wir wünschten, daß er sich dessen auch im Verlaufe der Darstellung mehr bewußt geblieben wäre und sich namentlich an die gewichtigen Bedenken erinnert hätte, welche gegen die Versetzung des hl. Beatus in das apostolische Zeitalter sprechen. Seine Arbeit hätte an wahrem Werthe dadurch nur noch gewinnen können; denn wenn es ihm auch nicht gelungen wäre, die Lebenszeit des Heiligen genau zu bestimmen, was mit Sicherheit nicht wird geschehen können, so hätte er für dieselbe doch wohl einen engern Zeitraum als sechs Jahrhunderte gefunden.

Wir bemerken noch, daß das Werk sehr schön ausgestattet ist, und schließen unsere Anzeige mit dem Wunsche, daß es dem Verf. vergönnt sein möchte, die Arbeit, die er begonnen, zu Ende zu führen.

Funk.

Druckfehler.

S. 553 des Jahrgangs 1870 der Quartalschrift
Z. 7 v. und lies Glanze statt Ganzen
S. 561 Z. 3 v. o. lies Haltens statt Jalters
S. 566 Z. 4 v. o. lies richtige statt wichtige.

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. Jukrigl, D. v. Aberle, D. Himpel

und D. Kober,

Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Dreiundfünfzigster Jahrgang.

Drittes Quartalheft.

Tübingen, 1871.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Druck von H. Laupp in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Ueber den Begriff Liturgie und insbesondere liturgischen Kirchengesang.

Von Prof. Birkler.

Die neueren Bewegungen auf dem Gebiet der Kirchenmusik konnten bei einer allseitigen Erfassung ihres Gegenstandes und Ziels am kirchlichen Volkslied unmöglich vorbeikommen, wenn es auch nur der Punkt seines mehrhundertjährigen Bestandes in allen Theilen des katholischen Deutschlands ist, der mit Recht die Aufmerksamkeit in den betreffenden Kreisen auf sich zieht. Die Frage hat sich mit allerlei Zubehör da und dort schon zu einer geradezu prinzipiellen zugespitzt, zur Frage, ob dem katholisch-deutschen Kirchenlied überhaupt ein Recht beim Gottesdienst, zumal bei der Feier des hl. Meßopfers zustehe, und in welche Grenzen seine Gegenwart wenigstens bei den feierlicheren Handlungen des christlichen Kultus einzuschränken sei. Einer hierauf bezüglichen zwiespältigen Erörterung begegnen wir z. B. im

theologischen Literaturblatt von Dr. Reusch, Bonn, Jahrgg. 1869, Nr. 15 und 16, woselbst Cl. Meckel gegen die Ausführungen Witt's in den fliegenden Blättern für kath. Kirchenmusik (Regensburg, 1868) den von Witt angefochtenen „liturgischen" Charakter des deutschen Volksgesangs beim „Hochamt" durch eingehende historisch-theologische Beweise sicher zu stellen unternommen hat. Weniger in ihrer Eigenschaft als gelehrte Controverse, der die naturgemäße Zweischneidigkeit schon dadurch benommen ist, daß das kirchenmusikalische Blatt des H. F. Witt sich ausdrücklich als nicht-theologisches Blatt erklärt (1868, Nr. 2, S. 12, Anm.), als vielmehr durch die positive Summe geschichtlich-liturgischer Nachweisungen, durch die sich die Abhandlung von Meckel auszeichnet, so wie durch die außergewöhnliche Perspektive, die für die Lösung der Frage in allerjüngster Zeit eröffnet worden ist (Flieg. Blätter, 1871, Nr. 1, S. 7, Not. 1), dürfte die „brennende" Frage unsere Aufmerksamkeit für einige Augenblicke in Anspruch nehmen. — Nachdem es Meckel in der obbenannten Abhandlung gelungen ist, die laute und öffentliche Mitwirkung des Volks bei der Feier des Meßopfers im griechisch-römischen Zeitalter als unleugbare Thatsache aus unverfälschten Quellen zu erweisen, so leitet er eben aus dieser „aktiven Theilnahme der Gemeinde" am Gottesdienst das Wesen des „liturgischen" Charakters des letzteren selbst in philologisch-archäologischer Weise ab: er stützt sich nämlich auf eine versuchte etymologische Ableitung des Wortes Liturgie vom griechischen: **λεῖτος** und **ἔργον**, **λεῖτος** als älteres Wort für **λαός**, und nimmt sofort das daraus gebildete Substantiv **λειτουργία** als herkömmliche altgriechische Bezeichnung für eine Gesammthandlung des Volks, für ein Volkswerk, eine Gemeindethat, als ein

ἔργον λεῖτον. Aus diesem Dabeisein und Mitthun der ganzen Gemeinde beim Gottesdienst fließt also nach Meckels Auffassung einmal das Wort Liturgie auf das Objekt dieses Thuns, zumal auf den christlichen Kultakt des eucharistischen Opfers selbst über, so daß als bleibendes und unverlierbares Moment im Begriff des christlichen Kultus nach Meckel immer auch die öffentliche Betheiligung der christlichen Volksgemeinde gesetzt ist, und als solche stets dabei mitgedacht werden muß. Die Richtigkeit dieser Sätze bewährt sich für Meckel schrittweise mit jedem neuen Beweis, daß sich in der Gesammtstruktur der alten römischen Meßriten die beiden Funktionen des die Handlung vollziehenden Priesters und des die Handlung mitbegleitenden Volkes zu einem Ganzen in einander geordnet finden, auch sind die Schlußfolgerungen von dieser Basis aus auf die heutigen Verhältnisse, auf die Stellung der Gemeinde zur eucharistischen Feier der Messe in unserer Zeit, und sind sonach auch in letzter Spitze die Folgerungen auf das heutige Recht des daselbst mitwirkenden Volkskirchengesangs von erheblichster Art. Man kann nun all das zugeben, ohne jedoch genöthigt zu sein, auch die Grundlage seiner Beweisführung in allen Punkten anzuerkennen: es sind hier die Momente zufälligerweise so mischbar, daß sie auch mit einer kleinen Verschiebung dennoch zu einer Prämisse mit denselben Konsequenzen führen, die Meckel aus dem von ihm getroffenen Arrangement der betreffenden Punkte gewonnen hat, und umgekehrt haben sie in ihrer vom Verfasser beliebten Verbindung diesen selbst auf richtige Folgerungen geführt, ohne daß die vorangehende Genesis der Verbindung selbst als eine an sich wahre und unangreifbare Synthesis sich herausstellt. Mit Einem Wort: die Art und Weise, wie Meckel den Begriff

Liturgie und liturgisch zwischen die beiden Faktoren „gottesdienstlicher" und „gemeindedienstlicher Akt" vertheilt, ist im Namen der etymologischen und geschichtlichen Wahrheit des hellenischen Begriffs **λειτουργία**, den Meckel unbeanstandet als Ausgangspunkt des christlichen Cultusbegriffs annimmt, in zweifacher Beziehung wesentlich zu modificiren. Die griechische **λειτουργία** war vor Allem niemals ein Akt des Volks, eine Gesammthandlung des Staats oder des ganzen Gemeindekörpers auch nicht einmal eine Mitwirkung des Volks im Gegensatz gegen die Einzelnhandlung irgend eines Staatsgenossen, der hiebei höchstens mit einzelnen und zwar kleinsten Gesellschaftskreisen im Staat in Verbindung stand. Nicht einmal das sprachlich jüngere und insofern näher liegende **δημιουργία** galt den Hellenen als Ausdruck für den Begriff Gesammtakt des Volks, öffentliche Handlung, sondern hiefür hatten sie in Athen z. B. das **πανδημεὶ** im Kriegsfall für den Ausmarsch der gesammten Wehrkraft, oder für die Beanspruchung und das Flüssigwerden der Steuerkräfte des ganzen Landes die **εἰςφορὰ** und **ἐπίδοσις**, so wie für einzelne Steuerkreise die **συμμορία**, und endlich die **ἱεραὶ θυσίαι** und **ἑορταὶ** für den öffentlichen Cultus, der als subjektive Bethätigung des Menschen dem Göttlichen gegenüber stets **εὐσέβεια, ὑπηρεσία, θεραπεία** und **λατρεία θεῶν** heißt. Das Adjektiv **λεῖτον** = **δημόσιον**, also **δημόσιον ἔργον** in **λειτουργία** (= **publicum munus**, wie es Bellarmin Tom. III. lib. de Miss. C. 1. lit. D richtig und bündig übersetzt) bezeichnet das Volk nicht als Subjekt, sondern im objektiven Sinn als Ziel einer Thätigkeit, als ein **ἔργον ὑπὲρ τοῦ δήμου**, als eine Handlung für das Volk, nach dem spätern Ammonius p. 89 ein **„τῷ δήμῳ λειτουργεῖν**, näherhin als eine finanzielle Leistung für das Volk, und

zwar für das Volk in seinem souveränen Gesammtbegriff als Staat, also Leistung an den Staat (cfr. Schömann, griechische Alterthümer, I. Bd. p. 434—467). Und zwar bestand diese attische Liturgie als ein besonderer Steuermodus in gewissen Realleistungen der Höchstbesteuerten, in vierfacher Unterscheidung als Gymnasiarchie, als Archetheorie, als Trierarchie und endlich als Choregie. In allen diesen vier Fällen trat immer der Einzelne, und zwar der Wohlhabendere (im Besitz von wenigstens drei Talenten) für den Staat ein und bestritt aus seinem Privatvermögen öffentliche Bedürfnisse (z. B. Absendung einer Festgesandtschaft = Archetheorie, Herstellung eines Kriegsschiffs = Triarchie rc.), für die eigentlich die Staatskasse zu sorgen hatte, welch letztere aber nun berechnerisch die Ausgabe wie die Arbeit auf den Einzelnen (den Großbauern, den Fabrikherrn rc.) überwälzte. Beides, Ausgabe und Arbeit liegt also in der Liturgie eingeschlossen, und die aus Beidem bestehende Leistung auf Grund eigenen Vermögens (*ἐκ τῆς ἰδίας οὐσίας*, Isocr. 161, c) wurde nicht selten als eine Vermögensbelastung empfunden (Lysias, 165, 21). Das ist nun der wahre, der volle Begriff der attischen Liturgie, es ist der Begriff einer finanziellen Verpflichtung Einzelner an den Staatshaushalt, also im sozialen Zusammenhang der Pflicht ein „*λειτουργεῖν τῷ δήμῳ*" oder „*τῇ πόλει*" Lysias, 18, 8; Xen. Mem. 2, 7, 6, ein dem Staat unter die Arme-Greifen, nicht eine That des Volks, nicht *λείτου ἔργον*, da überhaupt *λεῖτος* nie ein Substantivum war, wie es irrig Plutarch an einer einzigen Stelle angeführt hat, Qu. Rom. 26. Nun ist das Wort nebst seinem Verbum *λειτουργεῖν* und dem persönlichen Substantiv *λειτουργός* mit eigenthümlich veränderter Bedeutung seiner Zeit auch

in den neutestamentlichen Sprachgebrauch aufgenommen worden, um von da aus selbstverständlich in die technische Sprache der griechisch-römischen Kirche selbst für einen gleichen Ideenkreis überzugehen. Jedenfalls ist dabei der attische Begriff einer finanziell-staatlichen Leistung im christlichen Gebrauch des Worts ganz verschwunden, ohne daß jedoch die spätere hellenische Reduktion des ehmaligen Inhalts auf den abstrakten Begriff des arbeitenden Thuns als einer Dienstleistung überhaupt zugleich mitaufgegeben worden wäre. Vielmehr bildet eben dieses Allgemeinste des Begriffes ersichtlich den Anknüpfungspunkt des neu christlichen Terminus an den hellenischen Gebrauch des Wortes, in welchem sich der nähere Gegenstand der Dienstleistung und demnach auch die nähere Bestimmtheit dieser selbst aus dem jeweiligen Zusammenhang stets von selbst ergiebt. In der vorhin besagten letzten Verdünnung kommt der Begriff vor z. B. bei Aristoteles (de juv. et sen. c. 3; de part. anim. 2, 3) von den Verrichtungen oder Dienstleistungen der körperlichen Organe (cfr. Polit. 7, 16); schon koncreter von Dienern und Aufwärtern bei einem Hochzeitsfest bei Athenäus (12. p. 538, e), von Liktoren bei Plut. Rom. 16, bei Polybius (6, 33, 6) und Diodor (I, 63 u. 73), von militärischer Unterstützung und Dienstleistung, hier als *λειτουργία τῶν ἔργων*, und bei Polyb mit dem sprachlich verdichteteren Ausdruck *λειτουργίαν λειτουργεῖν*, wofür Aristoteles l. c. auch *ἐργασίαν λειτουργεῖν* hat, während Plato vielmal geradezu das scheinbar kommunistische *δημιουργεῖν* im striktesten Sinn als Handlung oder Verrichtung eines Einzelnen gebraucht, und der spätere Lukian (de salt. c. 6), um noch ein Beispiel zu bringen, im subjektiven Sinn des Freundschaftsdienstes den

Ausdruck φιλικὴν λειτουργίαν hat. Allein recht als sollte es so sein, finden wir das Wort nicht sehr lange vor dem Beginn einer christlichen Sprache und Litteratur, etliche Dezennien vor Chr. in unmittelbarer Weise auf den Götter-Kultus selbst angewendet bei Diodor Sic. I, 21, eine Stelle, woselbst der Historiker von einer Landanweisung spricht πρὸς τὰς τῶν θεῶν θεραπείας τε καὶ λειτουργίας und in diesem Doppelausdruck ohne Zweifel das subjektive Moment der Götterverehrung (θεραπεία) nebst der objektiv rituellen Ordnung derselben (= λειτουργία) bezeichnen will. An das Volk als Subjekt des Kultaktes hier denken wollen, hieße dem Wort λειτουργία plötzlich Gewalt anthun, hieße ihm einen gewissen Sinn im Widerspruch mit allen sonst constatirten Bedeutungen abtrotzen, ohne der neuen Aufstellung ein historisches Substrat geben zu können. Ebenso hat dann der immer noch unverfängliche Helleniste Philo beim Beginn der christlichen Zeit und der allerdings spätere Plutarch, dem man indessen noch niemals eine Koncurrenz mit christlichen Ideen und Ausdrücken zur Last gelegt hat, den persönlichen Ausdruck: λειτουργὸς θεοῦ, θεῶν (Mor. p. 417, a.). — Wenn wir nun das Bisherige überschauen, so ergeben sich uns von der attischen Bedeutung vorerst noch abgesehen im Ganzen drei Arten von Bethätigung im Begriff der Liturgie: die ganz abstrakte der sächlichen Angemessenheit zu einem vorhandenen Höheren, gleichgültig ob Sache oder Person, zweitens ein persönliches Dienstverhältniß auf den verschiedensten Lebensgebieten und zu den verschiedensten Zwecken, und drittens in höchster Potenz die menschliche Handlung im Dienst der Gottheit. Rechnen wir nun vollends den alt attischen Begriff dazu, so erhalten wir viertens einen speziellen (finanziellen) Dienst

des Einzelnen vollzogen durch Realleistungen an die irdische Hoheit des Staats. Bei aller Mannigfaltigkeit des Inhalts in den Umfangsgliedern unsers Begriffs finden wir nun doch als das durchweg Gemeinsame in ihm den vollständigen Ausschluß einer Massenthat, einer Gesammthandlung des Volks, eines Engagirtseins der ganzen Gemeinde in der betreffenden Handlung, und nur um diesen Einen Beweis zu liefern, haben wir uns die vorangehenden Weitschichtigkeiten erlaubt. Vor Allem hat nun auch in diesem Sinn der neutestamentliche Sprachgebrauch an den heidnisch-hellenischen Begriff des Worts angeknüpft, wie das jede Stelle in den Schriften des N. T. zeigen kann: Handlung eines Einzelnen oder zufällig mehrerer Einzelnen, oder auch die damit gesetzte conventionelle Sache, ausgeschieden aus der Gesammtthat des Volks, bildet auch im N. T. ein wesentliches Merkmal aller Handlungen, die es mit dem Namen Liturgie bezeichnet. Im Uebrigen hat aber auch unser neu-testamentlicher Begriff seine näheren Stufen und Schattirungen, immerhin aber auf der allgemeinen Unterlage eines religiösen Verhältnisses, die dann auch im Einzelnen immer wieder der einen oder andern der oben angeführten Bedeutungen des Worts zugekehrt sind. Die Stelle Hebr. 1, 7 spricht z. B. von Feuerflammen als den „Liturgen" Gottes, in denen wir unverkennbar einen Dienstakt im Sinn von Nr. 1 oben vor uns haben. Dagegen getrauen wir uns zu behaupten, daß der Apostel Philipp. 2, 25 seinen Gehülfen Epophroditus als „λειτουργὸν τῆς χρείας μου" (als Vermittler, Agenten seiner dienstlichen Geschäfte mit der Philipper-Gemeinde?) im nähern Sinn von Nr. 2 oben bezeichnet, und es ebenfalls auch da noch so nimmt, wo er im höchsten Sinn sich selbst als Diener eines göttlichen Herrn bekennt, Röm. 15, 16

(„λειτουργὸν Ἰησοῦ Χριςοῦ“) der in der näheren Ausführung seines Dienstes, durch Verwaltung des Evangeliums nämlich, ein Gott angenehmes Opfer erzielt („ἱερουργοῦντα τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Θεοῦ“) und Gott darbringt in Gestalt einer von ihm selbst zum christlichen Glauben bekehrten und durch den hl. Geist geheiligten Heidenwelt (ἱερουργεῖν εὐαγγέλιον — das Evangelium verwalten, handhaben, zum Zweck eines Opfers = dieselbe Brachylogie wie ξυμβάλλειν ἔριν, συνάγειν μάχην, conjungere bellum = die Truppen zum Streit, Krieg, sammeln oder führen). Mit feiner Unterscheidung nennt er dagegen kurz vorher V. 8 Christum einen „διάκονον“ der Juden, nicht λειτουργόν, weil nur von der im Dienst sich kundgebenden Hingabe einer von der Person selbst abtrennbaren Handlung als Sache, als Wohlthat, die Rede ist, nicht von der Person als solcher, sofern ja diejenige persönliche Unterordnung unter andere Personalitäten, die im dienstlichen Verhältniß des „Liturgen“ zu einem gegebenen Höhern sonst immer vorliegt, von der Person Christi gegenüber den jüdischen Individuen selbstverständlich nicht ausgesagt also auch nicht durch λειτουργὸς bezeichnet werden konnte. Wie indessen das N. T. mit λειτουργὸς im Sinn von Philipp. 2, 25 auch sprachlich abwechselt, zeigt nebst Luk. 1, 2 namentlich act. Apost. 13, 5 wo von einem Johannes als „ὑπηρέτης“ einiger „Liturgen“ die Rede ist (vgl. V. 1 u. 2); desgleichen Korinth. 2, 6, 4, wo im Sinn von Röm. 15, 16 διάκονοι und sächlich (V. 3. desgl. c. 5, 18.) διακονία steht, wofür wir I, 3, 9 auch συνεργοί, und schließlich II, 5, 20 das Verb. πρεσβεύειν lesen. Das Wort „λειτουργία“ selbst finden wir wörtlich bei Luk. 1, 23, wo es die Amtsobliegenheiten des Zacharias beim jüdischen Tempel-

dienst in zusammenfassender Weise ausdrückt, während der spezielle Opferdienst dieses Amtes V. 9 *ἱερατεία*, das Ausüben des Opferakts V. 8 *ἱερατεύειν*, und V. 5 das Subjekt des Opferdienstes *ἱερεὺς* heißt. Eine mit der alt attischen Phraseologie vollständig übereinstimmende Verbalformel liegt sodann vor act. Ap. 13, 2, wo die Rede ist von etlichen „*λειτουργούντων τῷ Κυρίῳ*“, eine Parallele sprechendster Art zu „*λειτουργεῖν τῇ πόλει, τῷ δήμῳ*“, sowie endlich derselbe Begriff im raschesten Fortgang von der besonderen zur allgemeinsten Fassung in Einer kurzen Phrase in der Stelle Hebr. 10, 11 mit dem Ausdruck „*ἱερεὺς λειτουργῶν*“ (= der opfernde Priester in seinem gottesdienstlichen Amt) auftaucht. In allen den drei letzt genannten Stellen ist nun eine Bedeutung von Liturgie hervorgehoben, die nach ihrer sachlichen Seite sichtlich dem in der dritten Kategorie oben angeführten Sinn des Worts zugekehrt ist, wonach wir kurzweg die menschliche Handlung als eine religiöse Funktion im Dienste der Gottheit vor uns haben. Mit all diesen Stellen finden wir nun unzweifelhaft die Grundlage der offiziellen und regelrechten Bezeichnung des neuen christlichen Religionskultus im apostolischen Sprachgebrauch gegeben, und daß dieser selbst für die nachfolgende Kirche geradezu normativ wurde, folgt aus dem unbedingten Werth eines apostolischen Vorgangs in wichtigen Lebenssachen der jungen Kirche schon an und für sich. Dann aber lag in der allmähligen Erweiterung der apostolischen Liturgie zu einem vielgliedrigen dabei aber doch in festen Gränzen laufenden Gesammtritus nirgends ein Grund vor, die alte Bezeichnung zu eng oder sonst wie als inadäquat zu finden, und sie eben deßhalb zu verlassen. Vielmehr mußten sich die Momente, die für die Wahl und die unmittelbar hiemit gegebene Sank-

tionirung des Ausdrucks in apostolischen Kreisen entscheidend waren, in ihrer nachfolgenden Anwendung auf vermehrten Ceremoniendienst fürs liturgische Bewußtsein der aufblühenden Kirche geradezu auch in einem erweiterten Umfang bewähren, und eben hiemit einen Grund weiter zur unverbrüchlichen Festhaltung des Worts abgeben, was sofort mit einer allgemeinen und bleibenden Reception des Ausdrucks gleichbedeutend war. Wenn es uns nun zusteht in den Ideenkreis einzudringen, aus welchem sich das Uebergewicht des Worts λειτουργία über andere nächst liegende Bezeichnungen wie θεραπεία, ὑπηρεσία, διακονία und namentlich ἱερουργία allmählig herausgebildet und dann für immer festgestellt hat, so könnten wir zunächst an den unzweifelhaften Gebrauch des Worts bei den Hellenen zur Bezeichnung ihrer heidnischen Götterverehrung denken, wenn uns nicht die weltgeschichtliche Negation des Götterdienstes durch das Christenthum gleicherzeit eher an den Gedanken einer von den apostolischen Kreisen irgend einmal in Frage genommenen Anzweiflung des gleichnamigen Ausdrucks für einen so diametral entgegengesetzten Inhalt gemahnen könnte. Ueber diese Frage müssen wir aber hinweggehen, weil uns keine positiven Zeugnisse hierüber vorliegen und haben wir bezüglich der Wahl des Ausdrucks vielmehr an jene Gründe zu denken, die nicht nur das besagte Bedenken, wenn es je da war, überwiegen und zum Schweigen bringen konnten, sondern die auch an und für sich geeignet waren, dem Wort Liturgie einen entschiedenen Vorzug vor andern synonymen Ausdrücken in den Augen des ersten Christenthums zu verleihen. Fand nun dieses Bedenken nie statt, so mußte sich das Wort λειτουργία als ein im Sprachgebrauch schon *gegebener und fertiger* Ausdruck für rituelle Verehrung des Göttlichen vor

nun vom Standpunkt des Opfers aus noch einmal die Frage, warum sich dieser Centralpunkt des gesammten christlichen Gottesdienstes in Beziehung auf Nomenklatur (ἱερουργία) nicht in den Vordergrund gedrängt habe, so läßt sich die Antwort vielleicht darin finden, einmal daß in der λειτουργία als umfassendstem Ausdruck die Spezies der ἱερουργία schon mitgesetzt war a) mit weiterer Hinzunahme jener auszeichnenden Momente, die nach Obigem alle nur im Begriff des Ganzen, nicht auch im Theil in so explicirter Weise enthalten waren, sodann b) mit Inbegriff aller anderen in der Spezialität der ἱερουργία an und für sich noch nicht liegenden Kultushandlungen (Predigt, Psalmengesang = Vesper u. s. w.); noch mehr aber vielleicht darin, daß es im Interesse der jungen Kirche lag, den höchsten Akt ihrer Liturgie, die Hierurgie vor den Augen des feindseligen Heidenthums, das seine Angriffe gerade auf das Opfer mit erfinderischer Bosheit („thyesteisches Mahl") gerichtet hatte, möglichst zu verdecken. Sei dem wie wolle, in der Reihenfolge aller dieser Momente entdecken wir ebensoviele Impulse zur bleibenden Erhebung der „λειτουργία" über alle daneben liegenden Synonyma, wie den fortgesetzten Beweis einer Negation ihres Ursprungs aus einer Gesammtthat des Volks. Liturgie hieß also die gottesdienstliche Feier zugleich als gottesdienstliches Amt des Liturgen um ihrer selbst willen, unabhängig vom Volk, mochte dasselbe dabei sein oder nicht, und wenn es dabei war, gleichgültig ob aktiv oder passiv, und alle Gründe, die nach Obigem zur Fixirung des Worts zusammengewirkt haben mochten, liegen handgreiflich in allem Anderen eher als in dem Dabeisein oder Mitthun des Volks, der Gemeinde. Das Volk war allerdings dabei, aber vom Volk gieng sofort der Name auf die Handlung selbst keineswegs über, schon

deßhalb nicht, weil ein das ganze Volk bezeichnender Name im Ausdruck λειτουργία gar nie lag; der Name ruhte also auf der Handlung an und für sich, bevor nur überhaupt das Volk zu ihr hinzutrat und belieẞ mithin nicht einmal seinem wirklich erfolgten Hinzutritt je einmal das Prinzip der Namengebung. Ein gegentheiliger Erklärungsversuch ist nicht nur historisch, er ist auch philologisch unstatthaft, wie wir das schon oben dargethan zu haben glauben. Meckel gieng in seiner Ausführung, um auf sie hiemit zurückzukommen, von einem vermeintlichen Substantiv λεῖτος = λαὸς = Volk aus; er fand nun weiter, daß das Volk, die Gemeinde mit dem Kult, was eigentlich die Liturgie war, stets aufs innigste verwoben, daß sein Thun immer dabei war, und nun meinte er, diese Zusammensetzung von λεῖτος und ἔργον in λειτουργία bezeichne eben nichts anderes als das Handeln oder Mitwirken des Volks beim Kult ohne zu bedenken, daß das Wortpaar λεῖτον und ἔργον troß dem, daß es etymologisch auf eine Aktion des Volks an sich gehen könnte, dem Sprachgebrauch nach auch noch eine andere Ableitung haben konnte, wie es denn neben dem Volk wirklich eine solche stets hatte, nämlich im ehmals bürgerlichen Werk eines Einzelnen mit der näheren Bestimmtheit einer Leistung, sodann im Bedürfniß des öffentlichen Staatslebens, näherhin des Staatshaushalts, für den die Leistung eben vorhanden war als ein λεῖτον = δημόσιον ἔργον. Die anderswoher gewußte Thatsache nun, daß bei der kirchlichen Liturgie d. h. beim Gottesdienst von Alters her das Volk immer auch aktiv zugegen war, und daß der griechische Ausdruck λεῖτος im Wort Liturgie im Allgemeinen auf „Volk" passen könnte, hat Meckel hier veranlaßt, den alten christlichen Gottesdienst gleichbedeutend mit Volks=

d i e n s t d. h. Gottesdienst des Volks, *λειτουργία* gleich *λειτου ἔργον* zu nehmen, und dabei an keine andere Beziehung der Worte mehr zu denken, so daß, indem er sich in der ersten Anschauung der Sache gründlich fixirt hat, ihm eben nur eine hier sehr nahe liegende Verwechslung eines cum hoc mit dem propter hoc begegnet, der Begriff der Liturgie aber eben hiemit nach Einer Seite hin für Weiteres entschlüpft ist. — Von seinem obersten Satz aus folgert nun Meckel weiter so: war der christliche Gottesdienst nach alter Auffassung und Bezeichnung zugleich als ein Dienst der (gesammten) G e m e i n d e ebendeßhalb l i t u r g i s c h, so war auch jeder besondere Theil dieses Dienstes, unter Anderem also auch der Volks g e s a n g der Gemeinde liturgisch, so daß stets „der ganze Gottesdienst das Gepräge einer Liturgie im eigentlichsten Sinn des Wortes trug und die Gemeinde keinenfalls ihrer „p r i v a t e n H e r z e n s a n d a c h t“ (Worte seines Gegners Witt) überlassen war oder etwa bloße passive Assistenz leistete, den stummen Zuschauer und Zuhörer, den bloßen Mandanten der Ministranten bildete“, l. c. p. 553 u. 579. Wir können das zum größten Theil zugeben, wir sagen nämlich auch: die aktive Betheiligung der Gemeinde am Gottesdienst mittelst gleicher Sprache durch Gebet, Gesang, Oblation und Kommunion war liturgisch, aber wir müssen sogleich hinzufügen: bei Meckel hat das Prädikat liturgisch an und für sich keinen andern Werth als sein Subjektsbegriff Liturgie selbst. Ist letzterer nur eine philologische Fiktion, so ist auch ersterer nur fiktiv, gegenstandslos, und drückt so wenig als jener durch sich selbst schon die Wahrheit und Wirklichkeit der Sache aus. Diese soll durchaus nicht geleugnet werden, aber sie fließt nicht aus der Aufstellung einer substantivisch genommenen „gemeindedienstlichen *λει-*

τουργία", sondern hat eine andere Quelle, und kann deßhalb ebenso wenig durch ein putatives Prädikat „liturgisch", wie es im Sinn Meckels liegt, nach ihrem objektiven Bestand ausgedrückt werden; denn aus einer subjektiven Fiktion fließt als consequente Folgerung eben auch nur wieder eine Fiktion. Das ist unser zweites Bedenken gegen die Argumentationen Meckels aus dem Wort Liturgie = λείτου ἔργον. Dem schließt sich nun sogleich folgendes dritte Bedenken an: Im Satz: der alte gemeindedienstliche Kult war im ausgeprägtesten Sinn ein liturgischer, liegt der benöthigte Fortschritt vom Subjekt zum Prädikat, der jedem realen Urtheil zu Grund liegen muß, trotz des „ausgeprägtesten Sinnes" nur dem Schein nach vor, nur in der zufällig gegebenen deutschen Wendung, insofern diese das Zweifache eines deutschen Substantivums (Gottesdienst, natürlich immer nur = Gemeindedienst) und eines gräcisirten Prädikats (liturgisch) unter dem Schein zweier disparater Begriffe in sich trägt. Unter dem Schein, sagen wir; denn lösen wir das gräcisirende Prädikat liturgisch in einen ehrlich deutschen Ausdruck auf, in denjenigen, den sich Meckel selbst nothwendig ja sehr „ausgeprägt" bis hieher immer denken muß, so erhalten wir die Formel: der gemeindedienstliche Kult (= λειτουργία) der alten Christen war gemeindedienstlich — eine Tautologie, die Meckel gewiß selbst am wenigsten bezweckt hat. Wollte er wirklich zum Behuf eines fortschreitenden Urtheils die beiden Momente gottesdienstlich und gemeindedienstlich trennen, die er zur fortwährenden Amphibolie immer nur ineinandergeschoben hat, und sofort den an sich ganz richtigen Satz aufstellen: der Gottesdienst der Alten hatte einen gemeindedienstlichen Charakter, so hätte er mit Benützung eines gräcisirenden Ausdrucks aber unter

Beschränkung des Substantivbegriffs Liturgie auf den Begriff Kult allenfalls so sagen können: der Gottesdienst, der Kult, die Liturgie der Alten war pandemisch (von πανδημία) oder auch demosisch (von δημοσία abzuleiten) nie aber liturgisch von seinem Subjektsbegriff aus, und zwar in folgender dreifacher Beziehung nicht: das Wort, soll es Ausfluß aus dem Wort Liturgie als vermeintlichem Substantivausdruck für den „religiösen Volksdienst" sein, ist und bleibt eine realitätslose Fiktion, soll es aber der Prädikatsbegriff des bewußten Subjektsbegriffs sein, so bleibt es als blos adjektivischer Ausdruck des letzteren in einer Tautologie stecken, soll es endlich eine historische Wahrheit ausdrücken, so fließt es für uns überhaupt aus einer andern Quelle, als eine solche für dasselbe im Wort λειτουργία nach dem Sinn Meckels eröffnet ist, wie wir das bald zeigen werden, und ist mithin in diesem seinem Zusammenhang als Prädikat oder Adjektiv nach drei Seiten hin unstatthaft. — Noch ist aber der Hauptpunkt unerledigt. Im Gang der Beweisführung wird nämlich Meckel mehr und mehr darauf hingedrängt, das Wort liturgisch in einem Sinn zu nehmen, der sich uns bisher noch nicht ausdrücklich zugekehrt hat, obgleich er die Frage in ihr eigentliches Centrum rückt. Im Wort liturgisch drängt sich nämlich immer deutlicher nebst dem „Gottesdienstlichen" als solchem auch ein Seitenbegriff heraus, der sich bisher immer mehr unter der halbgriechischen Decke des Worts versteckt gehalten hat und am Begriff gottesdienstlich einen freilich unzertrennlichen Nebenbegriff bildet, es ist der Begriff des liturgisch adäquaten, des gottesdienstlich Wahren und Bewährten. In dieser näheren und zugleich erhöhteren Bedeutung muß sogar Meckel das Wort liturgisch in letzter Instanz nehmen, insofern ja der Kern-

punkt der ganzen Controverse in der Frage liegt, ob der Volksgesang beim „liturgischen Hochamt“ liturgisch, d. h. dem Geist der Liturgie gemäß, oder nach neuerer kürzester Terminologie zu reden, kirchlich, von kirchlichem Werth und Charakter sei, eine Frage, die Meckel bejaht, und Witt verneint, die Meckel näherhin durch den Nachweis eines hohen kirchlichen Alters beim Volksgesang bejaht. Aber gerade in dieser spezielleren Bestimmung des Liturgischen zeigt sich eine vierte Mangelhaftigkeit in der Basis seiner Argumentation. Das Urtheil: der Volksgesang war von Anfang an liturgisch im Sinn von rituell wahr oder kirchlich, kann vorerst als richtig belassen werden, aber bei Meckel schließt dieser Satz eine logische Erschleichung in sich, denn das Prädikat liturgisch-kirchlich oder gottesdienstlich, das er der Liturgie immer noch im Sinn von religiösem Gemeindedienst plötzlich giebt, folgt aus der Etymologie dieses seines Subjektsbegriffs nie und nimmer. Aus diesem selbst würde, seine etymologische Wahrheit erst vorausgesetzt, ein Prädikat liturgisch immer nur im Sinn von volksthümlich, volksdienstlich, nicht aber auch von rituell ächt, kirchlich folgen — sonst könnte sich die Geschichte zu jeder Volksthat, zu jedem Gemeindewerk überall nur Glück wünschen — und selbst wenn man in Gedanken noch den religiösen Boden dieser That hinzunehmen wollte, folgte hieraus immer noch keine öffentliche liturgische Handlung weder an sich noch im Sinn einer kirchlichen Bewährung derselben, da es eine Unzahl von religiösen Handlungen giebt, persönliche und öffentliche, die wesentlich religiös, aber darum doch noch nicht liturgisch, d. h. kirchlich-rituell sind, und selbst der Gegner des H. Meckel wird im Gemeindegesang, dem er mit diesem den liturgisch-kirchlichen Werth beim Hochamt ent-

schieden abspricht, doch eine gewisse religiöse That nicht abläugnen wollen. Wenn aber nun Meckel bei den weiteren Schritten seiner Beweisführung das Prädikat liturgisch im eigentlichen und strengeren Sinn nimmt und so nehmen muß, so läßt sich das an sich schon aus einem gewissen Gefühl bei ihm erklären, das ihm sagte, daß er ohne diesen Fortschritt zu einem neuen Begriff nur im leeren Ring der Tautologie gebannt bliebe. Der Fortschritt selbst schließt aber eine Art von logischer quaternio terminorum in sich, indem der unterschobene Begriff liturgisch-kirchlich nicht aus der Definition des immerhin nur vorausgesetzten aber niemals bewiesenen Hauptbegriffs *λειτουργία* fließt, sondern einem andern Erkenntnißgrund, einer andern Quelle entstammt, die aber Meckel als solche nie geltend macht, während er sich anstellt, als fließe der neue Begriff selbstverständlich aus dem stets wiederkehrenden Subjektsbegriff *λειτουργία*. Wollte Meckel seinem vorausgesetzten Hauptbegriff in seiner weiteren Argumentation getreu bleiben, so kam er eigentlich aus einem leeren Kreis gar nicht heraus, und stellte somit keine neue und zugleich wahre Erkenntniß in einem neuen Prädikatsbegriff auf, hat er aber diese aufgestellt, so geschah es nur durch einen logischen Sprung aus der Sphäre seines Subjektsbegriffs heraus, wurde aber eben damit unmittelbar seiner höchsten Argumentationsbasis untreu. Und doch lag die Zurückführung des Begriffs liturgisch-kirchlich auf seinen wahren Grund für Meckel mehr als nahe. Er hat mit Beweismitteln, an denen sich eine gegnerische Einsprache stets den Kopf zerstoßen wird, auf Grund eingehender quellenhafter Untersuchungen den nicht zu unterschätzenden Beweis geliefert, daß in den Zeiten der römisch-griechischen Kirche die Betheiligung des Volks am öffentlichen Gottesdienst ein

organischer Bestandtheil des letzteren selbst, ein Baustein im gesammten liturgischen Gebäude der Opferfeier war. Eben hier liegt nun der eigentliche Nerv der ganzen Beweisführung, die Meckel den fliegenden Blättern für Kirchenmusik gegenüber bezweckt hat, hier die wahre Quelle, aus der das Prädikat liturgisch für die ehemalige aktive Betheiligung der Gemeinde beim Kult prinzipiell abzuleiten ist. Die Einverleibung des öffentlichen Gebets und Gesanges der Gemeinde in den Gang der rituell-priesterlichen Gesammtfunktion beim Meßopfer als der eigentlichen Liturgie, diese kirchliche Reception der Volksfunktionen in das Innere der Liturgie selbst bildet die Brücke, auf der die Eigenschaft liturgisch und kirchlich zugleich von ihrem Grundquell aus, aus der priesterlichen Liturgie auf die theilnehmende Action des Volks selbst übergeflossen ist, und so lange diese Verbindung nicht gelöst war, auf ihr immer auch ruhen geblieben ist. Der Gemeindeakt, an sich niemals eine λειτουργία (höchstens als ein κοινὸν ἔργον zu bezeichnen) zog mithin das Prädikat liturgisch durch Betheiligung am Werk der Liturgie selbst, am priesterlich-gottesdienstlichen Amt erst zu sich herüber, und brachte sich eben hiemit in Besitz einer von Natur aus ihm mangelnden Eigenschaft nach der allgemeinen Regel, daß der Theil immer auch am Charakter des Ganzen participirt. Das bringt nun Ordnung in die Sache: die Liturgie verbleibt fürs erste da, wo sie von Haus aus hingehört, dann aber wird ein Ausfluß von ihr auf eine Stelle hinübergeleitet, auf der sie ihrer ganzen Natur nach zum voraus nicht war, die Ueberleitung aber selbst ist vermittelt durch den Begriff eines durch Ineinanderbildung nothwendig gleichartig werdenden Charakters zwischen einem technischen Ganzen und einem technischen Be-

standtheil dieses Ganzen. In dieser Ordnung der Momente ruht nun der Satz Meckels: der Volksgesang beim Gottesdienst resp. Meßopfer war in der ältesten Kirche immer liturgisch, auf einem in sich selbst ganz korrekt zusammengefügten Fundament, in welchem jede Confusion der Momente aufgehoben und statt dessen dasjenige Arrangement derselben hergestellt ist, dessen es vorher bedurfte, um, wie wir oben gleich Eingangs bemerkt haben, gewisse weitere Folgerungen Meckels, die an sich unleugbare Wahrheiten enthalten, in einer rückwärts gehenden Begründung auf ihr jeweilig wahres Postament stellen zu können. Bei seinen historischen Untersuchungen wurde sich Meckel, um es noch einmal kurz zusammenzufassen, immer klarer darüber, daß die Mitwirkung der ganzen Gemeinde beim alten christlichen Kult einen wesentlich liturgischen Charakter an sich trug, aber die letzte rationelle Gewißheit dieser unumstößlichen Thatsache zog er nicht ideell aus dem hiebei zu denkenden Mittelbegriff einer mit sanktionirender Kraft vollzogenen Aufnahme der Gemeindeaction in die Kulthandlung Seitens der Kirche, sondern gründete sie auf das philologisch verführerische Phantom einer **λειτουργία**, die dem Wesen wie dem Namen nach in einer Gemeindethat bestehend, wie er meinte, durch ihren Hinzutritt zum Kult diesen selbst erst zu einer eigentlichen Liturgie gestempelt, so wie auch den besagten Gemeindeakt in seiner Anwendung und Bethätigung bei der Kultfeier als einen schon dem Namen nach wahrhaft liturgischen erwiesen haben soll. In letzterem Satz hat Meckel nun freilich eine oben näher von uns begründete Wahrheit ausgesprochen, aus der sich noch gewisse andere wahre Konsequenzen ziehen lassen, wie er sie denn auch nebst einigen nothwendigen Fehlschlüssen [illegible] hat, aber im näheren modus der Ableitung ist er

fehl gegangen, und es hat sich vielleicht der Mühe verlohnt, den Fehlgriff hier aufzudecken und den richtigen Kausalnexus dafür herzustellen; denn erst mit letzterem enthält der Satz Meckels nicht nur eine geschichtlich unumstößliche Wahrheit, sondern besitzt hiefür auch eine begrifflich unanfechtbare Grundlage. — — Die letzte Aufstellung Meckels ist nun die, daß der (deutsche) Volksgesang beim Hochamt auch jetzt noch liturgischen Charakter habe, weil er sich, Jahrhunderte lang während der Christianisirung der germanischen Völker schon in Folge der auseinanderhaltenden Sprachverschiedenheit zurückgedrängt und auf die „Postille" oder, wie die Flieg. Bl. sagen, auf die private „Herzensandacht" des Volks zurückgeführt, dennoch mit der Entwicklung und Bildung eines deutschen Lieds nach Text und Melodie (letztere dem Choral nachgebildet) wieder in den Vordergrund gedrängt und die „durch geschichtliche Vorgänge" (dargestellt l. c. S. 579) „niedergehaltene Position schon vor der Reformation und erst recht nach derselben wieder eingenommen habe", schon deßhalb, weil diese Stellung ihrem idealen Zweck nach die nämliche, als Stellung des Volkes im mystischen Leibe Christi die gleiche geblieben ist", l. c. S. 581. Die letzte Entscheidung dieser Frage müssen wir der liturgischen Wissenschaft als solcher überlassen, nur den weitern Grund der Thatsache, daß „die aktive Theilnahme des Volks am Opfer durch den Volksgesang in den benannten Zeiten wieder durchbrach", diesen Grund „in dem Wesen und der Natur der Liturgie selbst" (l. c.) zu finden, ist uns nach allem Obigen unmöglich. Wenn je der deutsche Volksgesang die von M. behauptete Stellung heutzutag mit Recht einnimmt, so liegt der wahre Grund hievon statt in der Liturgie (nach Meckel stets = Volksdienst) vielmehr in seiner Eigenschaft als Fort-

setzung oder Erneuerung desjenigen ältesten christlichen Volksgesangs, der durch Adoption der Kirche selbst ein ritueller Bestandtheil der sacralen Liturgie eo ipso geworden war, liegt mithin in seiner Einrückung in die dem alten Volksgesang von der Kirche ehemals concedirte Stellung beim Kult. Beim absolut unbeweglichen prius der priesterlichen Handlung in unserm Gesammtgottesdienst ist es zwar nicht zu verhindern, daß gegenüber der Pflege und Beförderung des deutschen Volkskirchengesangs zuweilen chronische Beklemmungen da eintreten, wo das Gespenst des „allgemeinen Priesterthums" und anderer verwandter Glaubensunholde durch die Hülle der kirchlich-deutschen Poesie hindurch schreckhaft auf zarter organisirte Nerven wirkt — aber zu verurtheilen ist doch die Dreistigkeit womit man vernichtende Donner über eine kirchliche Gewohnheit herabrufen möchte, die ihre vielseitige Analogie gerade in der kirchlich-liturgischen Praxis derjenigen Zeiten hat, in denen die Idee der priesterlichen Oberhoheit über das Laienthum trotz aller Gemeinsamkeit bei der liturgischen Feier des Mysteriums immerhin mit einer stillen Glorie ausstrahlte, die schwerlich dadurch erhöht worden ist, daß im späteren Zeitenlauf der Prunk des Staatsgewandes das schlichte Priesterkleid zu umwallen angefangen hat. Vollends ungerechtfertigt ist die Unterscheidung zwischen Volksgesang und liturgischem (latein.) Choralgesang. Denn in der Kirche des römisch-griechischen Zeitalters wenigstens waren beide vollständig identisch nach Sprache und Singweise, was schon aus der Natur des von Anfang an kirchlich recipirten griechisch-diatonischen Gesangssystems mit Nothwendigkeit folgt; beide waren also als eine und dieselbe Gesangsgattung unter gleicher Reception zugleich auch kirchlich-liturgisch, und der

Unterschied beruhte im Ganzen nur auf dem eines Massen- und eines Chorgesangs. Heut zu Tag, wo die Stellung des Volks zum Meßritus gegen früher überhaupt mehrfach modificirt worden ist, unser choralisirender Chor selbst aber eine andere Stellung zum Ritus nicht einnimmt, als das Volk, sind beide, Choral und Volksgesang an sich entweder liturgisch, wenn in der besagten Modifikation keine Aufhebung des ehemals liturgischen Antheils der Gemeinde an der Kulthandlung selbst angenommen wird, oder in demselben Grad, als diese angenommen wird, sind beide nicht mehr altliturgisch, und der Unterschied bei beiden kann dann nur noch in der religiösen Wahrheit und Weihe der Gesangsart bestehen, in der natürlich auch die Beschaffenheit der Texte miteinzurechnen ist, was eben je Gegenstand näherer Beurtheilung sein muß. Die hauptsächlichsten Aenderungen an der volksthümlichen Liturgie der ehemals römisch-griechischen Kirche bestehen nach Meckel S. 579—582 vor Allem in der Aufhebung der oblatio und communio der Gemeinde, in der Einfügung priesterlicher Privatgebete in den Meßritus, in der leisen, statt lauten Recitation des Kanons, und vor Allem in der Verschiebung des ehemaligen Verhältnisses zwischen Gebet, Gesang und Handlung, ein Verhältniß, das wesentlich eine dramatische Abfolge dieser drei Grundbestandtheile des Ritus war, das sich aber jetzt vorherrschend in eine Gleichzeitigkeit zwischen dem Chor- oder Volksgesang einerseits, und zwischen dem Gebet und der Handlung des Priesters andrerseits verwandelt hat, in Folge dessen der Chor seine Texte ebensogut wie das Volk sein Lied zum Gebet und zur Handlung des Priesters singt, statt das Bild einer organischen Abfolge zwischen seinen eigenen Exekutionen und den priesterlichen Funktionen durch den ganzen

Meßritus hindurch darzustellen. Darum sagten wir, daß deutsche Kirchenlied wie der lateinische Chorāl ist von der sacralen Liturgie der späteren Jahrhunderte, die sich mit dem Aufhören der ursprünglich nationalen griechischen und römischen Sprache mehr auf sich selbst zurückgezogen und sich zu einem eigenen unabhängigen Ganzen zusammengefaßt hat, mehr und mehr abgeschoben und aus einer den rituellen Organismus technisch ergänzenden Stellung auf das Verhältniß einer den Haupttheilen des Organismus folgenden Begleitung zurückgestellt worden. In diesem Stück hat der Choral, überhaupt der lateinische Kirchenchor vor dem Volksgesang gar nichts voraus. Auch ist sein lateinischer, obwohl ritueller oder liturgischer Text nicht im Stand, die ehemalige volksthümlich-liturgische Stellung des Volks oder seines Chors zum Kultakt frisch zu reproduciren, denn für unsere Chöre ist das Latein nicht nationale Naturwahrheit, sondern erborgte Kunst. Der Werth des Chorals liegt also heutzutag von seinem Alter abgesehen, in der Wahrheit seiner rituellen Texte, im Zusammenhang mit der Kultsprache und in dem kirchlich-feierlichen Ton seiner Weisen, der durch seine polyphone Erweiterung nur noch gewinnen kann. Letztere Eigenschaft hat auch das Volkslied, wo es nach Text und Melodie den Choral zur Norm nimmt. Wirkt also der Choral durch das Feierliche und Mysteriöse, so ergreift die Polyphonie insbesondere durch die würdevolle Erhabenheit der Kunst, im Volksgesang aber macht sich nebst dem Erhabenen der Kraft auch noch die in der Volkssprache ihrer selbst bewußte Innigkeit der Glaubenseinheit geltend, eine Seite, die wesentlich auch wieder der liturgischen Meßfeier zugekehrt ist.

2.

Das Gebet des Azarias und der Lobgesang der drei Jünglinge.

Von Prof. Th. Wiederholt in Hildesheim.

I.

So lautet der Titel des deutero-kanonischen Zusatzes, welcher in den Bibel-Uebersetzungen nach Dan. 3, 23 eingeschoben ist. Er besteht, wie der Titel anzeigt, aus einem Gebete, welches Azarias, einer der drei von Nebucadnezar mit dem Propheten Daniel in die Gefangenschaft geführten und später zu Beamten der Provinz Babylon ernannten jüdischen Jünglinge verrichtete, und einem Lobhymnus, welchen die Drei gemeinsam beteten. Einige V.V. geschichtlichen Inhaltes verbinden die Gebete. In Folge des Gebrauches, welchen man in der Liturgie von ihnen machte, haben sie noch eine andere Stellung erhalten, nämlich unter den den Psalmen angehängten Canticis: so im Codex Al. als Hymnus 9. und 10. und zwar letzterer mit der Ueberschrift *ὕμνος τῶν πατέρων ἡμῶν*; ferner in der von J. Breitinger 1748 herausgegebenen Turiner Psalmen-Handschrift S. 59. in vielen Codices, welche die Uebersetzung der Itala enthal-

ten [1]). Es fehlen hier jedoch V. 1 und die V.V. 22—27, die nicht zu den eigentlichen Gebeten gehören und wegfallen mußten, wenn man sie als solche gebrauchen wollte. Eine andere Folge ihres liturgischen Gebrauches ist die gewesen, daß man den Hymnus bald mehr oder weniger abkürzte, bald durch Zusätze vermehrte. In der kürzesten Gestalt steht er wohl in dem Breviarium Mozarabicum, s. Migne, Patr. lat. t. 86, 2. S. 55. Zusätze finden sich in der syrischen Uebersetzung.

Wollte man die Gebete enger mit dem Daniel verbinden, so war die richtige Stelle die, welche sie erhalten haben, nach 3, 23. In dem ersten Theile des Kap. ist erzählt, daß Nebucadnezar eine große Bildsäule errichtet und die Satrapen und Beamten seines Reiches zusammenberufen habe, damit sie dieselbe auf ein gegebenes Zeichen anbeteten. Nur die drei erwähnten Israeliten verweigerten es. Als sie darüber von ihren Feinden bei dem Könige verklagt wurden, forderte er sie noch einmal auf, vor der Bildsäule niederzufallen, und drohte ihnen, im Falle ihres Ungehorsams sie in einen brennenden Ofen werfen zu lassen. Er sprach dabei die stolzen Worte, daß kein Gott sie seiner Macht entreißen könne. Als sie dennoch im Vertrauen auf die Macht Jehova's, der sie nicht verlassen werde, standhaft

1) Z. B. in dem Psalterium cum canticis herausgegeben von Thomasius, Einsiedeln 1728, S. 542 ff. 570 ff.; einer Pariser Handschrift, welche Fleck benützte (Anecdota maximam partem sacra, Leipzig 1837. S. XVI. 845 ff.,) den beiden, aus welchen Sabatier die Gebete entlehnte. Indeß standen sie in der Itala auch an der oben angegebenen Stelle. Es geht dies aus einem Palimpsest hervor, aus welchem Fr. Münter in dem Programme der Würzburger Universität [illegible] agmente mittheilt, die auch Daniel cap. 3. nebst dem [illegible] s betreffen.

blieben, wurden sie auf seinen Befehl in den furchtbar geheizten Ofen gestürzt. Da nun verrichtete, wie der Zusatz berichtet, Azarias im Namen seiner Gefährten das erwähnte Gebet. In Demuth erkennt er zuerst die Gerechtigkeit Gottes an; weil ihr Volk und seine Väter so vielfach gesündigt hätten, darum sei es den grausamsten Feinden preis gegeben, in die Gefangenschaft geführt und Jerusalem, die hl. Stadt, zerstört. Sie dürften nicht den Mund zur Klage öffnen. Aber, so bittet er, Gott möge seines Namens gedenken und den Bund, den er mit den Vätern geschlossen, nicht gänzlich aufheben. Sie seien in der elendesten Lage, zu dem unbedeutendsten Volke auf der Erde herabgesunken; ohne König und Propheten, Altar und Opfer. Er möge auf ihre Reue und ihren Gehorsam sehen und diesen als Opfer annehmen, sie befreien und dadurch seinen Namen verherrlichen; er möge die Macht ihrer Feinde zu Schanden machen und sie zu der Erkenntniß bringen, daß er der höchste und allein wahre Gott sei.

Darauf wird erzählt, daß die Diener des Königs den Ofen noch stärker geheizt und Naphta, Pech und Reisig hineingeworfen hätten, so daß die Flamme 49 Ellen hoch herausschlug und alle verbrannte, die in der Nähe standen. Während aber die Henker den Tod fanden, sei ein Engel in den Ofen gestiegen und habe die Bekenner vor dem Feuer bewahrt, so daß selbst ihre Kleider nicht versengt wurden.

Dieses Wunder veranlaßte sie zu dem Dankhymnus, in welchem sie alle Geschöpfe im Himmel und auf Erden und insbesondere das israelitische Volk auffordern, mit ihnen Gott für ihre Rettung zu danken. Derselbe ist litaneiartig gehalten, indem in jedem Verse die Doxologie: „Preiset und erhöhet ihn in Ewigkeit“ wiederkehrt. An den Hymnus

schließt sich recht gut der Schluß des Kap. an, in welchem weiter berichtet wird, Nebucadnezar habe mit Staunen bemerkt, daß die drei Jünglinge in dem Ofen unverletzt blieben und noch ein vierter bei ihnen sei, der das Ansehen eines Göttersohnes habe; er habe ihnen befohlen, herauszukommen, wegen des Wunders ihrer Erhaltung die Macht Jehova's anerkannt und sie in all' ihre Aemter und Würden wieder eingesetzt.

Der deuterokanonische Zusatz liegt, entsprechend der doppelten Uebersetzung des B. Daniel, in zwei griechischen Texten vor: der eine ist in der alten alexandrinischen Uebersetzung enthalten, der andere in der des Theodotion. Obwohl die Uebersetzungen an vielen Stellen stark von einander abweichen, stimmen sie in unserm Abschnitte fast wörtlich zusammen; die Differenzen sind wenig zahlreich und fast nur formeller Natur. Es ist nun die Frage, ob wir die vorliegenden Texte als Uebersetzungen zu betrachten haben, von denen die Urschrift verloren gegangen ist, oder ob der eine derselben, der der LXX, der Originaltext sei, welchen später Theodotion nach seiner Weise überarbeitete und verbesserte, eine Frage, deren Beantwortung selbstverständlich auch für die Aechtheit des Abschnittes von Belang ist. Von jeher war man der Ansicht, daß Ersteres das Richtige sei, obgleich man wohl wußte, daß eine Urschrift nirgends erwähnt werde; die stark hebraisirende Diktion ließ auch in der neuern Zeit keinen Zweifel an den alten Glauben aufkommen. Nur Eichhorn (Einleitung in die apokryphischen Schriften des A. B. S. 421 ff.) wollte es dahingestellt sein lassen, ob der Text der LXX Original oder Uebersetzung [illegible] Auch Eberhard Schrader (Lehrbuch der Einleitung in [illegible] von de Wette. 8. Aufl. S. 509) bezweifelt

letzteres, ohne indeß ein bestimmtes Urtheil abzugeben. Fritzsche (Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des A. B. I. 116) hingegen entschied sich für das Erstere. Auch er gibt zu, daß die Sprache stark hebraisire, aber er meint, daß „ein besonders durch die LXX gebildeter Hellenist ursprünglich so schreiben konnte“, und daß das, was man für die entgegengesetzte Meinung beigebracht hat, zum Beweise nicht hinreichend sei, auch verlaute überall nichts von einem hebräischen Texte. Daß nun dieser Grund nicht in die Wagschale fällt, hat er selbst an einem anderen Orte zugestanden. Wir sind demnach bei unserm Urtheile nur an die Diktion gewiesen. Bei der Beurtheilung derselben halten wir uns jedoch hauptsächlich an den Text des Theodotion. Wir müssen nämlich zum voraus vermuthen, daß Theodotion die LXX nicht bloß überarbeitete, sondern nach der Urschrift eine neue Uebersetzung lieferte, wie er es bei dem Buche Daniel und auch einem andern deuterokanonischen Zusatze desselben, der Geschichte der Susanna that. Und da er ferner ein viel treuerer Uebersetzer ist als der Verfasser der ältern Uebersetzung, so muß die seinige besonders die Spuren einer Urschrift aufweisen. Da indeß beide Texte wenig differiren, so wird der Unterschied nicht groß sein, ob man den einen oder den andern zu Grunde legt.

Die erste Stelle, die man gewöhnlich zum Beweise einer hebräischen Urschrift vorbringt, ist V. 8. Azarias sagt: *παρέδωκας ἡμᾶς εἰς χεῖρας ἐχθρῶν ἀνόμων καὶ ἐχθίστων ἀποστατῶν* (LXX: *παρέδωκας ἡμᾶς εἰς χεῖρας ἐχθρῶν ἡμῶν ἀνόμων καὶ ἐχθίστων ἀποστατῶν*). In *ἀποστατῶν* soll ein Uebersetzungsfehler liegen; denn die Babylonier hätten unmöglich Apostaten genannt werden können, da sie niemals die wahre Religion gehabt hätten.

Es sei das Wort eine ungeschickte Uebersetzung von מֹרְדִים, das sowohl „Abtrünnige als Grausame, Gewaltthätige“ heiße. In letzterer Bedeutung passe es auf die Babylonier. „Aber, entgegnet Fritzsche l. c. 125, konnte nicht auch ein Hellenist sie von sich aus specieller Apostaten nennen, dafern ja Götzendienst ein Abfall, eine Apostasie von dem wahren Glauben ist und bleibt.“ Es würde dies in der That der Anschauung der hl. Schrift entsprechen, nach welcher der Glaube an den wahren Gott das Ursprüngliche und das Heidenthum Abfall von demselben und Gottesvergessenheit ist. Vgl. Ps. 9, 18.

Wenn man nun aber in der Stelle auch nicht einen zwingenden Beweis für ein hebräisches Original sehen kann, so kann man doch nicht verkennen, daß sie auf ein solches stark zurückweist. Ἀποστατῶν ist wohl die Uebersetzung eines Synonyms zu ἐχθρῶν, und bei dieser Annahme verliert es seine in der Anwendung auf die Babylonier immer etwas auffallende Bedeutung und ist soviel als מֹרְדִים „gewaltthätig“, was offenbar besser paßt. Wollte man einwenden, daß von χεῖρας zwei durch καὶ verbundene Genitive abhängig sind, nach der hebräischen Grammatik aber eine solche Construction nicht zuläßig ist, so ist zu bemerken, daß nach dem Cod. Alex. und überhaupt den meisten Handschriften καὶ wegfallen muß. Streichen wir es, so ist ἐχθίστων ἀποστατῶν Apposition zu ἐχθρῶν ἀνόμων. Bei unserer Annahme würde die Stelle demnach viel von der Schwierigkeit verlieren, die sie jetzt hat. —

V. 20 wird den Feinden gewünscht, καταισχυνθείησαν ἀπὸ πάσης τῇ δυναστείας. καταισχύνεσθαι ἀπὸ soll sich nur als Uebersetzung בּוֹשׁ מִן erklären lassen. Allerdings hebraisirt der Ausdruck sehr; aber da er mehrfach in der LXX vorkommt,

Das [illegible]

so kommt es [illegible]

übergegangen [illegible]

Der [illegible] LXX [illegible]

[illegible] Beispiel [illegible]

daß man [illegible], als [illegible]

Noch besser aber erklärt sie sich als buchstäbliche Uebertragung aus dem Hebräischen wo der Accus. instrumentalis und materiae nichts Seltenes ist.

Weniger bedeutend sind einige andere Stellen, auf die man aufmerksam gemacht hat. V. 13 klagt Azarias, daß die Juden ταπεινοὶ ἐν πάσῃ τῇ γῇ seien. Der Zusammenhang fordert den Superlativ. Daher glaubt man hier einen Uebersetzungsfehler zu finden. In der Grundschrift [illegible] standen עֲנִיִּם מִכָּל הָאָרֶץ. Dafür soll der Uebersetzer [illegible] haben עֲנִיִּם בְּכָל הָאָרֶץ. Indeß ist [illegible] sitiv für den Superlativ auch in [illegible] gebrauch übergegangen und [illegible] Dichtern s. Winer, Grammatik [illegible] Sprachidiom's. §. 36 [illegible]

V. 19 [illegible] ἐκδεχόμενοι [illegible] man, weiße [illegible] sich seine [illegible] Indeß kommt [illegible] in der LXX [illegible] von בְּכָל [illegible] wird es gebraucht [illegible] Sprachschatze.

Wenn [illegible]

daß in demselben an der zweiten Stelle ähnliche Sachen genannt waren, für welche der Uebersetzer dasselbe Wort gebrauchte. Das ist wohl möglich. Es kommt ψῦχος zweimal vor; wenn im Hebräischen das eine Mal קר Kälte, das andere Mal קרח Hagel, Eis, Kälte, stand, so konnte der Uebersetzer beide Worte mit ψῦχος geben. Diese Erklärung ist jedenfalls der Fritzsche's S. 116 vorzuziehen: „Bei solchen Anhäufungen wird in jeder Sprache dasselbe Wort wieder vorkommen, wenn nicht grade ein anderes vorliegt." In den unserem Hymnus sehr verwandten Ps. 135 und 148 geschieht es nicht.

Indeß lassen sich die Wiederholungen noch in anderer Weise erklären. Ehe ich aber es versuche, muß ich die verschiedenen Texte der betreffenden Stelle angeben. In der LXX sind *δρόσος* V. 41 und 45 (*εὐλογεῖτε πᾶς ὄμβρος καὶ δρόσος· εὐλ. δρόσοι καὶ νιφετοί*) und *ψῦχος* V. 44 und 46 wiederholt (*εὐλ. ῥῖγος καὶ ψῦχος. εὐλ. πάγοι καὶ ψ.*)

Der Text des Theodotion ist an dieser Stelle nach den verschiedenen Codices verschieden. Der Cod. Alex. hat

V. 41. *εὐλογεῖτε πάς ὄμβρος καὶ δρόσος τ. κ.*
42. „ *πάντα τὰ πνεύματα* „
43. „ *πῦρ καὶ καῦμα* „
44. „ *ψῦχος καὶ καύσων* „
45. „ *δρόσοι καὶ νιφετοὶ* „
46. „ *νύκτες καὶ ἡμέραι* „
47. „ *φῶς καὶ σκότος* „
48. „ *πάγος καὶ ψῦχος* „
49. „ *πάχναι καὶ χίονες* „
50. „ *ἀστραπαὶ καὶ νεφέλαι.* „

Hier kehrt *δρόσος* V. 41 wieder in V. 45; *καῦμα* V. 43 in V. 44 und *ψῦχος* V. 44 in V. 48. Dagegen

wird im Cod. Vatic. nur *καῦμα* V. 43 und 46 wiederholt (*εὐλ. πῦρ καὶ καῦμα. εὐλ. ψῦχος καὶ καῦμα*). Welcher der ächte, von Theodotion selbst herrührende ist, wird sich schwerlich mit Sicherheit entscheiden lassen. Der des Cod. Vatic. verdient aber den Vorzug, da mit ihm die syrische Uebersetzung und die Itala übereinstimmen, während dem Texte des Cod. Alex. die jüngere arabische Version folgt. Fritzsche spricht sich gestützt auf jüngere Handschriften gleichfalls für ersteren aus. Ihn empfiehlt endlich noch der Umstand, daß er nur eine der lästigen Wiederholungen (*καῦμα*) bietet. Diese kommt aber auch im Cod. Alex. vor; sie wird also sicher auf Rechnung des Theodotion zu setzen sein. Das eine Mal ist nun bei ihm sowohl wie in der LXX *καῦμα* mit *πῦρ* zusammengestellt; das andere Mal V. 46 mit *ψῦχος*, während in der LXX *ῥῖγος καὶ ψῦχος* steht. Wie kam Theodotion zu der Umänderung dieses offenbar viel bessern Textes? Daß er, falls er die LXX verbessern wollte, die V.V. 45. 46 ausließ, begreift man, da sie durch die Wiederholung von *δρόσος* und *ψῦχος* den Gang des Liedes störten; nicht aber, daß er statt *εὐλογεῖτε ῥῖγος καὶ ψῦχος* die Worte *εὐλ. ψῦχος καὶ καῦμα* setzte, obgleich unmittelbar vorher *καῦμα* schon genannt war. Zwar ist in dem Cod. Vatic. die Aufeinanderfolge der fraglichen V.V. nicht eine unmittelbare, wohl aber in dem Cod. Alex.; und seine Folge der V.V. ist an dieser Stelle als die richtige anzunehmen, da sie auch in der Itala und Vulgata sich findet. Auch „die innere Wahrscheinlichkeit" spricht nicht gegen, sondern für sie. Eben das Auffallende, daß unmittelbar nach einander die Hitze zum zweiten Male zum Lobe Gottes aufgefordert wird, mußte zu einer Versetzung des 2. V. reizen. Das Auffallende verschwindet aber, wenn

daß in demselben an der
genannt waren, für wel
gebrauchte. Das ist wohl
mal vor; wenn im Hel
das andere Mal קָרַח H
der Uebersetzer beide W
klärung ist jedenfalls
„Bei solchen Anhäufun
Wort wieder vorkomme
liegt." In den unser
und 148 geschieht es;

Indeß lassen
Weise erklären. E
schiedenen Texte d
LXX sind δρόσος
καὶ δρόσος· εὐλ.
und 46 wiederholt

Der Text d
den verschiedenen
V. 41. εὐλογεῖτ
42. „
43. „
44. „
45. „
46. „
47. „
48. „
49. „
50. „

Hier kehrt
V. 43 in V. 4

... den er übertra-
... denselben קְרַח,
... zwischen: Ersteres ent-
... LXX; Letzteres dagegen
... πάχος καὶ κρύμα. So
... Verwechselungen oder, da die
... stehen und somit nicht wohl
..., vielmehr die einzige er-
... nicht wohl dem Verfasser des
..., glaube ich, ist ihr Vorkommen
... ein Beweis dafür, daß jener he-
... stellenweise schlecht übersetzt
... den besprochenen Hebräismen und
..., welche für einen Abschnitt von nur
..., noch den Mangel alles spe-
... daß man sich vielmehr nach dem Aus-
... die griechischen Worte hebräisch denken
... erklären will, so wird man nicht um-
... der hergebrachten Ansicht zu bleiben. Dann
... annehmen, daß die Urschrift des Ab-
... Theodotion benutzt ist. Eben die Diffe-
... Uebersetzungen bestehen, lassen sich nicht anders
... Annahme erklären.

II.

Es fragt sich aber weiter, ob das Gebet des Azarias
... in den Uebersetzungen, so
... dem B. Daniel verbunden und
... derselben aufgenommen wurden,
... hinzugekommen sind. Die Sprache würde, wie

erstere Annahme keinen Einwand bieten;
: dagegen schon der Umstand, daß sie nur
versetzung vorhanden sind. Wären sie von
Bestandtheil des B. Daniel gewesen, so
ım denken, wie sie von demselben getrennt
: Grundtext verloren gehen konnte, während
ende und Nachfolgende erhalten blieb. Indeß
s in die neuere Zeit fast allgemeine Ansicht
en Exegeten. Meines Wissens stellen nur
ıotationes ad praecip. et diffic. loca s.
Dan. III 22) und Reusch, (Lehrb. der Einlei-
A. T. S. 121) die andere Ansicht auf. Man
. dem jetzigen Texte von Dan. cap. 3 befinde
ücke, welche durch den deutero-kanonischen Zusatz
füllt werde; V. 24 schließe sich nicht gut an V. 23
werde unwillkürlich auf die Vermuthung geführt,
zwischen beiden etwas ausgefallen sein, was über
hmen der Jünglinge und das Hinzukommen des
der sie rettete, den nöthigen Aufschluß gab.
ser Grund ist indeß nicht stichhaltig. Der Zusatz
ischen den V.V. 23 und 24 seine passende Stelle
nd zur weitern Erläuterung des Dan. 3 Berichteten
aber nothwendig ist er nicht. V.V. 22 und 23
zählt, daß die drei Jünglinge gebunden in den Ofen
.ı, die Diener des Nebucadnezar aber, welche seinen
ausführten, dabei vom Feuer erfaßt und getödtet
Dann heißt es V.V. 24. 25 weiter, der König
Verwunderung aufgesprungen, denn er habe die
.ge im Feuer unversehrt, von ihren Fesseln befreiet
Gesellschaft eines vierten Mannes gesehen, der einem
sohne glich. V. 28 wird noch erklärt, Gott habe

daß in demselben an der zweiten Stelle ähnliche Sachen genannt waren, für welche der Uebersetzer dasselbe Wort gebrauchte. Das ist wohl möglich. Es kommt *ψῦχος* zweimal vor; wenn im Hebräischen das eine Mal קר Kälte, das andere Mal קרח Hagel, Eis, Kälte, stand, so konnte der Uebersetzer beide Worte mit *ψῦχος* geben. Diese Erklärung ist jedenfalls der Fritzsche's S. 116 vorzuziehen: „Bei solchen Anhäufungen wird in jeder Sprache dasselbe Wort wieder vorkommen, wenn nicht grade ein anderes vorliegt." In den unserem Hymnus sehr verwandten Ps. 135 und 148 geschieht es nicht.

Indeß lassen sich die Wiederholungen noch in anderer Weise erklären. Ehe ich aber es versuche, muß ich die verschiedenen Texte der betreffenden Stelle angeben. In der LXX sind *δρόσος* V. 41 und 45 (*εὐλογεῖτε πᾶς ὄμβρος καὶ δρόσος· εὐλ. δρόσοι καὶ νιφετοί*) und *ψῦχος* V. 44 und 46 wiederholt (*εὐλ. ῥῖγος καὶ ψῦχος. εὐλ. πάγοι καὶ ψ.*)

Der Text des Theodotion ist an dieser Stelle nach den verschiedenen Codices verschieden. Der Cod. Alex. hat

V. 41. *εὐλογεῖτε πὰς ὄμβρος καὶ δρόσος τ. κ.*
42. „ *πάντα τὰ πνεύματα* „
43. „ *πῦρ καὶ καῦμα* „
44. „ *ψῦχος καὶ καύσων* „
45. „ *δρόσοι καὶ νιφετοὶ* „
46. „ *νύκτες καὶ ἡμέραι* „
47. „ *φῶς καὶ σκότος* „
48. „ *πάγος καὶ ψῦχος* „
49. „ *πάχναι καὶ χίονες* „
50. „ *ἀστραπαὶ καὶ νεφέλαι.* „

Hier kehrt *δρόσος* V. 41 wieder in V. 45; *καῦμα* V. 43 in V. 44 und *ψῦχος* V. 44 in V. 48. Dagegen

wird im Cod. Vatic. nur καῦμα V. 43 und 46 wiederholt (εὐλ. πῦρ καὶ καῦμα. εὐλ. ψῦχος καὶ καῦμα). Welcher der ächte, von Theodotion selbst herrührende ist, wird sich schwerlich mit Sicherheit entscheiden lassen. Der des Cod. Vatic. verdient aber den Vorzug, da mit ihm die syrische Uebersetzung und die Itala übereinstimmen, während dem Texte des Cod. Alex. die jüngere arabische Version folgt. Fritzsche spricht sich gestützt auf jüngere Handschriften gleichfalls für ersteren aus. Ihn empfiehlt endlich noch der Umstand, daß er nur eine der lästigen Wiederholungen (καῦμα) bietet. Diese kommt aber auch im Cod. Alex. vor; sie wird also sicher auf Rechnung des Theodotion zu setzen sein. Das eine Mal ist nun bei ihm sowohl wie in der LXX καῦμα mit πῦρ zusammengestellt; das andere Mal V. 46 mit ψῦχος, während in der LXX ῥῖγος καὶ ψῦχος steht. Wie kam Theodotion zu der Umänderung dieses offenbar viel bessern Textes? Daß er, falls er die LXX verbessern wollte, die V.V. 45. 46 ausließ, begreift man, da sie durch die Wiederholung von δρόσος und ψῦχος den Gang des Liedes störten; nicht aber, daß er statt εὐλογεῖτε ῥῖγος καὶ ψῦχος die Worte εὐλ. ψῦχος καὶ καῦμα setzte, obgleich unmittelbar vorher καῦμα schon genannt war. Zwar ist in dem Cod. Vatic. die Aufeinanderfolge der fraglichen V.V. nicht eine unmittelbare, wohl aber in dem Cod. Alex.; und seine Folge der V.V. ist an dieser Stelle als die richtige anzunehmen, da sie auch in der Itala und Vulgata sich findet. Auch „die innere Wahrscheinlichkeit" spricht nicht gegen, sondern für sie. Eben das Auffallende, daß unmittelbar nach einander die Hitze zum zweiten Male zum Lobe Gottes aufgefordert wird, mußte zu einer Versetzung des 2. V. reizen. Das Auffallende verschwindet aber, wenn

daß in demselben an der zweiten Stelle ähnliche S
genannt waren, für welche der Uebersetzer dasselbe
gebrauchte. Das ist wohl möglich. Es kommt ψῦχ
mal vor; wenn im Hebräischen das eine Mal
das andere Mal קָרַח Hagel, Eis, Kälte, stand,
der Uebersetzer beide Worte mit *ψῦχος* geben.
klärung ist jedenfalls der Fritzsche's S. 116 v
„Bei solchen Anhäufungen wird in jeder Spr.
Wort wieder vorkommen, wenn nicht grade ein
liegt.“ In den unserem Hymnus sehr verwan
und 148 geschieht es nicht.

Indeß lassen sich die Wiederholungen
Weise erklären. Ehe ich aber es versuche,
schiedenen Texte der betreffenden Stelle a
LXX sind *δρόσος* V. 41 und 45 (*εὐλογ*
καὶ δρόσος· εὐλ. δρόσοι καὶ νιφετοί)
und 46 wiederholt (*εὐλ. ῥῖγος καὶ ψῦχος.*

Der Text des Theodotion ist an
den verschiedenen Codices verschieden. T

V. 41. *εὐλογεῖτε πᾶς ὄμβρος καὶ δρ*
42. „ *πάντα τὰ πνεύματ*
43. „ *πῦρ καὶ καῦμ*
44. „ *ψῦχος καὶ κα*
45. „ *δρόσοι καὶ νι*
46. „ *νύκτες καὶ ἡ*
47. „ *φῶς καὶ σκ*
48. „ *καὶ*
49. „ *καὶ*
50. „

Hier kehrt

V. 4

ien Einwand bieten;
Umstand, daß sie nur
sind. Wären sie von
S. Daniel gewesen, so
von demselben getrennt
u gehen konnte, während
ide erhalten blieb. Indeß
Zeit fast allgemeine Ansicht
eines Wissens stellen nur
raecip. et diffic. loca s.
d Reusch, (Lehrb. der Einlei-
die andere Ansicht auf. Man
erte von Dan. cap. 3 befinde
h den deutero-kanonischen Zusatz
24 schließe sich nicht gut an V. 23
lich auf die Vermuthung geführt,
etwas ausgefallen sein, was über
und das Hinzukommen des
igen Aufschluß gab.
icht stichhaltig. Der Zusatz
nd 24 seine passende Stelle
ung des Dan. 3 Berichteten
nicht. V.V. 22 und 23
nge gebunden in den Ofen
adnezar aber, welche seinen
Feuer erfaßt und getödtet
24. 25 weiter, der König
ingen, denn er habe die
von ihren Fesseln befreiet
Mannes gesehen, der einem
noch erklärt, Gott habe

man annimmt, daß Theodotion den Urtext, den er übertragen wollte, falsch gelesen hat. Stand in demselben קֶרַח וְקר, so konnte daraus leicht קֶרַח ויקד entstehen: Ersteres entspricht dem *ῥῖγος καὶ ψῦχος* der LXX; Letzteres dagegen der Uebersetzung des Theodotion *ψῦχος καὶ καῦμα*. So würde auch die letzte der Wiederholungen oder, da die übrigen nicht in allen Texten stehen und somit nicht wohl als ursprünglich anzusehen sind, vielmehr die einzige erklärt sein; und da man sie nicht wohl dem Verfasser des Hymnus zuschreiben kann, so glaube ich, ist ihr Vorkommen in dem griechischen Texte ein Beweis dafür, daß jener hebräisch geschrieben und dann stellenweise schlecht übersetzt wurde. Nimmt man zu den besprochenen Hebräismen und Uebersetzungsfehlern, welche für einen Abschnitt von nur 67 V.V. gewiß zahlreich sind, noch den Mangel alles specifisch Griechischen, daß man sich vielmehr nach dem Ausdruck von Eichhorn die griechischen Worte hebräisch denken muß, wenn man sie erklären will, so wird man nicht umhin können, bei der hergebrachten Ansicht zu bleiben. Dann aber muß man auch annehmen, daß die Urschrift des Abschnittes noch von Theodotion benützt ist. Eben die Differenzen, welche an den beiden zuletzt behandelten Stellen zwischen den Uebersetzungen bestehen, lassen sich nicht anders als durch diese Annahme erklären.

II.

Es fragt sich aber weiter, ob das Gebet des Azarias und der folgende Hymnus, wie in den Uebersetzungen, so auch in dem Urtexte mit dem B. Daniel verbunden und schon von dem Verfasser desselben aufgenommen wurden, oder später hinzugekommen sind. Die Sprache würde, wie

gezeigt, gegen die erstere Annahme keinen Einwand bieten; wohl aber spräche dagegen schon der Umstand, daß sie nur mehr in der Uebersetzung vorhanden sind. Wären sie von Anfang an ein Bestandtheil des B. Daniel gewesen, so ließe es sich kaum denken, wie sie von demselben getrennt werden und ihr Grundtext verloren gehen konnte, während das Vorhergehende und Nachfolgende erhalten blieb. Indeß war dieses bis in die neuere Zeit fast allgemeine Ansicht der katholischen Exegeten. Meines Wissens stellen nur Estius (Annotationes ad praecip. et diffic. loca s. Script; ad Dan. III 22) und Reusch, (Lehrb. der Einleitung in das A. T. S. 121) die andere Ansicht auf. Man glaubte, in dem jetzigen Texte von Dan. cap. 3 befinde sich eine Lücke, welche durch den deutero-kanonischen Zusatz gut ausgefüllt werde; V. 24 schließe sich nicht gut an V. 23 und man werde unwillkürlich auf die Vermuthung geführt, es möchte zwischen beiden etwas ausgefallen sein, was über das Benehmen der Jünglinge und das Hinzukommen des Engels, der sie rettete, den nöthigen Aufschluß gab.

Dieser Grund ist indeß nicht stichhaltig. Der Zusatz mag zwischen den V.V. 23 und 24 seine passende Stelle haben und zur weitern Erläuterung des Dan. 3 Berichteten dienen, aber nothwendig ist er nicht. V.V. 22 und 23 wird erzählt, daß die drei Jünglinge gebunden in den Ofen geworfen, die Diener des Nebucadnezar aber, welche seinen Befehl ausführten, dabei vom Feuer erfaßt und getödtet wurden. Dann heißt es V.V. 24. 25 weiter, der König sei voll Verwunderung aufgesprungen, denn er habe die Jünglinge im Feuer unversehrt, von ihren Fesseln befreiet und in Gesellschaft eines vierten Mannes gesehen, der einem Göttersohne glich. V. 28 wird noch erklärt, Gott habe

seinen Engel gesandt, um seine Diener zu erretten. — Jeder kann demnach aus dem Berichte erkennen, in welcher Weise die Rettung geschah und wie die vierte Person, welche der König im Ofen erblickte, dahin gekommen sei. Auch der Zusatz enthält darüber nicht mehr. Sein Hauptinhalt besteht in den beiden Gebeten, welche über die Gesinnung der Martyrer Aufschluß geben. Allein auch diese konnte der Leser aus ihrer furchtlosen Weigerung erkennen, die Bildsäule des Königs anzubeten.

Während somit kein Grund vorhanden ist, den Zusatz als ächten Bestandtheil des B. Daniel anzusehen, spricht für das Gegentheil gar Manches. Zuerst schon dieses, daß in ihm die Jünglinge mit ihren eigentlichen hebräischen Namen genannt sind, während sie in dem protokanonischen Theile des Kap. 3 sowohl in dem Urtexte als in den Uebersetzungen die chaldäischen Namen führen, welche sie bei ihrem Eintritte in den babylonischen Hofdienst erhielten, Misach, Sedrach und Abednego. Da es der Verfasser des B. Daniel nicht für unpassend gehalten hat, sie in dem ersten und letzten Theile des Kap. mit diesen Namen zu nennen, so wäre es natur- und sachgemäß gewesen, wenn er es auch in dem mittleren gethan hätte, falls auch dieser von ihm herrührte. Er hätte sich einer Inconsequenz schuldig gemacht, wenn er sich hier der hebräischen Namen bedient hätte; einer Inconsequenz, die um so größer und darum um so weniger ihm zuzuschreiben ist, als der Wechsel in zwei aufeinander folgenden V.V. stattfinden würde. V. 23 werden noch die chaldäischen Namen gebraucht; in dem ersten Vers des Zusatzes wird schon der eine Jüngling mit dem hebräischen Namen eingeführt.

Sodann würde in dem Zusatze V. 24 ff. noch einmal

berichtet, was bereits Dan. 3, 22 erzählt ist, daß nämlich die Henker von der Flamme erfaßt und verbrannt wurden. Diese Wiederholung ist ganz unmotivirt. Denn daß an der zweiten Stelle von andern Dienern die Rede sei, ist an sich schon unwahrscheinlich und wird dadurch abgewiesen, daß sie auch hier ausdrücklich als diejenigen bezeichnet werden, welche die Jünglinge in den Ofen werfen sollten. Man könnte höchstens nur sagen, daß an der ersten Stelle der Tod der Henker proleptisch berichtet ist, oder wie Estius l. c. sich ausdrückt: **prius illud dictum esse per hysterosin, ut prius breviter referatur et deinde plenius, quomodo factum sit, explicetur.**

Endlich sind auch noch in beiden griechischen Uebersetzungen die V.V. 23. 24 des protokanonischen Theiles geändert und zwar, wie man sieht, in der Absicht, um in passender Weise zu dem Zusatz überzuleiten. Nach dem Urtexte lauten sie: „Diese Drei Sedrach, Misach und Abednego fielen gebunden in den brennenden Ofen. Da erschrack Nebucadnezar der König, und stand eilends auf; er hub an und sprach zu seinen Räthen: sind nicht drei Männer gefesselt in den brennenden Ofen geworfen?" ... Theodotion dagegen erzählt, nachdem er V. 22 die Bemerkung von dem Tode der Henker ausgelassen, V. 23: „diese Drei, Sedrach, Misach und Abednego fielen mitten in den brennenden Ofen und wandelten inmitten der Flamme Gott lobsingend und den Herrn preisend" und V. 24: Und Nabuchodonosor hörte sie lobsingen und wunderte sich und stand eilends auf" ... Aehnlich hat die LXX übersetzt. Solche Aenderungen wären nicht nothwendig gewesen, falls in dem Berichte des B. Daniel eine Lücke wäre, welche durch den Zusatz ausgefüllt würde. Sie beweisen, daß die

Uebersetzer denselben aus einem andern Berichte über die Rettung der drei Jünglinge genommen und in das B. Daniel eingeschaltet haben. Es ist an ihm dasselbe geschehen, als in dem B. Esther, in welches der griechische Uebersetzer gleichfalls Berichte und Urkunden, die er sonst noch vorfand, am geeigneten Orte einfügte.

Steht aber dieses fest, so hindert uns nichts, noch einen Schritt weiter zu gehen. Wollte man den Zusatz enger mit dem B. Daniel verbinden, ohne an letzterem noch größere Aenderungen vorzunehmen, so ist die Stelle, die er erhalten, allerdings die geeignetste. Doch ist die Einfügung eine nicht ganz geschickte, weil der Verlauf der Erzählung gestört wird. Da nämlich in dem ersten Theile des Kap. 3. bereits berichtet ist, daß die Jünglinge in den Ofen gestürzt seien, so entsteht der Schein, daß das Gebet, mit welchem der Zusatz beginnt, in dem Feuer verrichtet sei. Es ist aber wesentlich eine Bitte um Rettung; eine solche Bitte, so scheint es, wäre mitten in der Flamme unmöglich oder unnöthig gewesen. Ist es aber von Azarias gebetet worden, ehe man ihn und seine Gefährten in den Ofen warf, etwa während dem man sie fesselte, so wird die Erzählung nicht blos glaubhafter, sondern es schließen sich auch die V.V. 22—28 gut an dasselbe an, da in ihnen berichtet wird, wie es erhört sei: indem sie in das Feuer gestürzt wurden, stieg zugleich mit ihnen ein Engel hinab in den Ofen, welcher die Flamme aus demselben heraustrieb. Auch der Text selbst scheint meine Behauptung zu bestätigen: V. 25 erzählt, daß der Engel zugleich mit den Bekennern in den Ofen kam, *συγκατέβη ἅμα τοῖς περὶ τὸν Ἀζαρίαν*; und daß diese darauf (*τότε*) den Hymnus anstimmten. Daß Azarias nach dem Hinabwerfen erst noch um Rettung gebetet hätte, wird durch

nichts angedeutet. — Freilich heißt es V. 1 des Zusatzes, er habe ἐν μέσῳ τοῦ πυρός gebetet. Aber kann denn dieses Wort nicht ebenso auf Rechnung des Uebersetzers zu setzen sein, wie ihm die Aenderungen in dem Berichte des B. Daniel zur Last fallen? Anlaß dazu gab ihm der Umstand, daß vorher schon die Execution des Urtheils über die drei Jünglinge gemeldet war.

III.

Wenn nun auch der Zusatz nicht eigentlich zum B. Daniel gehört, so verliert doch darum seine Glaubwürdigkeit nicht im mindesten; die beiden Gebete enthalten nichts, was die Vermuthung begründen könnte, sie seien erdichtet und den drei Jünglingen in den Mund gelegt. Was zur Zeit des heil. Hieronymus die Juden gegen sie einwandten, daß nämlich die Bekenner in dem Ofen nicht Zeit gehabt hätten, Gott zu loben, bedarf keiner Widerlegung [1]). Wichtiger sind freilich die Bedenken, welche man in neuerer Zeit erhoben hat. Vor Allem nimmt man an der Allgemeinheit des ersten Gebetes Anstoß; es passe wenig zu der Lage, in welcher angeblich der Betende sich befand. „Anstatt daß im ersten Gesange die frommen Märtyrer in dieser Situation in der Todesangst einen dringenden Hilfeschrei an Gott richten sollten, halten sie sich ganz allgemein, erzählen Gott, wie er der Sünden wegen das Volk mit Recht dem Elend und den gottlosen Heiden überliefert habe, bitten, daß er eingedenk des Bundes und seines Namens wegen es nicht auf immer verstoßen solle, und nun erst richten

1) Hieron. Praef. in Dan. Deinde tantum fuisse otii tribus pueris cavillabatur, ut in camino aestuantis incendii metro luderent et per ordinem ad laudem Dei omnia elementa provocarent.

sie ziemlich kalt im Vertrauen auf ihre Frömmigkeit die Bitte um ihre Rettung an ihn". Fritzsche S. 115.

Sodann aber bemerkt man, daß Azarias in seinem Gebete Manches ausspreche, was nicht zu der Zeit und den Verhältnissen passe, in denen er lebte, vielmehr in spätere Zeit hinabführe. Er nennt den Nebucadnezar den ungerechtesten und gottlosesten König auf der Erde. Unmöglich könne man solches von Azarias erwarten, der von demselben nur Gnade erfahren habe. „Sie sind wie Derwische beredt in Bußseufzern, sagt Eichhorn l. c. S. 419, die sie durch Schmähungen auf den König unterbrechen, der sich bei aller Strenge, die er als Sieger der Nation fühlen ließ, so lind und königlich gnädig gegen die drei jetzt zum Feuer verdammten Juden bewiesen hatte. Der Jude, welcher ihnen dieses Gebet in den Mund legte, war sehr wenig vertraut mit dem Geiste, der fromme duldende Martyrer so schön kleidet; er war der Rache und Schmähungen voll, die sich der unbiegsame Charakter seiner Nation gegen seine jedesmaligen Unterdrücker in spätern Zeiten so gern zu erlauben pflegte, und verrieth dadurch das späte Alter, in welchem er gelebt haben mag." Einen noch stärkeren Widerspruch findet man in der Klage, daß kein Prophet mehr da sei, da zur Zeit des Azarias doch Jeremias, oder wenigstens noch Daniel und Ezechiel lebten. Man sieht in den Worten ein sicheres Zeichen, daß der Verfasser des Gebetes in der Zeit der Maccabäer lebte, in welcher das Verschwinden der Propheten wiederholt ausgesprochen ist s. I Macc. 4, 46; 9, 27; 14, 41. Endlich behauptet man noch, daß auch der Hymnus mit dem vorangehenden Gebete im Widerspruch stehe. Denn in ihm sei der Bestand des Tempels und des regelmäßigen Cultus vorausgesetzt; Priester und Leviten wurden aufge-

fordert, Gott zu loben, V.V. 61. 62; derselbe solle gepriesen werden in seinem heiligen Tempel und werde „der über den Cherubim Thronende“ genannt V.V. 30. 31. Azarias dagegen klage, daß weder Tempel noch Altar, weder Schlacht- noch Rauchopfer mehr sei.

Aus diesen Widersprüchen zieht man einen doppelten Schluß. Erstens den, daß beide Gebete viel später verfaßt seien, als es nach dem Berichte scheine, etwa zur Zeit des Antiochus Epiphanes, unter dessen Regierung der Tempel zu Jerusalem eine Zeit lang entweihet, der Gottesdienst untersagt war, kein Prophet mehr lebte, und der wegen seiner Grausamkeit von den Juden auf das bitterste gehaßt war (so Berthold, Einleitung in die sämmtlichen kanon. und apokr. Schriften des A. und N.B. IV. S. 1566), oder noch später nach der zweiten Zerstörung des Tempels durch die Römer (Eichhorn S. 420). Sodann behauptet man, daß die beiden Gebete verschiedene Verfasser hätten. Dagegen hat aber Fritzsche gut bemerkt, daß durch diese Annahme die Widersprüche doch nicht verschwänden; denn Azarias widerspreche sich selbst. „Wenn der der späteren Zeit angehörige Verfasser in jenem V. 14 klagt, daß kein Prophet da sei, so paßt das für seine Zeit, nicht aber paßt für sie der Mangel des Tempels und des Kultus.“ Daher schreibt er beide Gebete demselben Autor zu und findet die Erklärung der Widersprüche darin, daß derselbe aus der Rolle gefallen sei.

Jedenfalls muß man, wenn man durch Versetzung der Gebete in eine spätere Zeit, die angeblichen Widersprüche heben will, wenigstens in Betreff des ersten derselben mit Eichhorn bis nach der Zerstörung des zweiten Tempels hinabgehen. Dann aber entsteht die Frage, wie kam es,

daß es noch in die alexandrinische Bibelübersetzung aufgenommen wurde, und wie kamen die Christen dazu, es bei ihrem Gottesdienste zu gebrauchen? Sie mußten doch in Erfahrung bringen, daß es erst so spät entstanden und nicht der Ausfluß einer heiligen, glaubensvollen Gesinnung war, sondern einen Juden zum Verfasser hatte, der in demselben seinem Rachegefühl gegen die Unterdrücker seines Volkes Ausdruck gab. So geräth man in größere Schwierigkeiten, als die sind, welche man heben wollte.

Diese aber verschwinden, sobald man nur die Stellung der drei Jünglinge gehörig würdigt und die angefochtenen Worte in ihren Gebeten richtig erklärt. Das erste desselben ist ein Bittgebet um Rettung. Allerdings scheint es wenig zu der Lage zu passen, in welcher Azarias sich befand. Er legt zuerst ein Schuldbekenntniß ab, aber nicht seiner Sünden, sondern der des ganzen Volkes; er sieht in ihnen die Ursache des Unglückes, das über dasselbe gekommen ist, der Gefangenschaft und der Zerstörung Jerusalems, seines eigenen erwähnt er gar nicht. Er erinnert Gott sodann an den Bund und die Verheißungen, welche er den Patriarchen gegeben, mit welchen aber die elende Lage der Nation in grellem Widerspruche stehe; er motivirt seine Bitte also mit Gründen, auf die er sich nur berufen konnte, wenn es sich um das allgemeine Wohl und Wehe handelte und auch die Bitte selbst, die er schließlich ausspricht, ist so allgemein gehalten, daß man nicht sieht, ob er blos seine und seiner Gefährten Rettung verlange, oder die Erlösung des Volkes. Mit einem Worte: Azarias betet nicht sowohl für sich, als vielmehr als Repräsentant der Exulanten.

Als solcher aber wird er auch im 3. Kap. des B. Daniel betrachtet, nicht als Einzelperson. Nebucadnezar hatte alle

Satrapen und Beamte seines Reiches zur Anbetung der goldenen Bildsäule versammelt; sie sollten im Namen aller seiner Unterthanen die geforderte Huldigung leisten. Darum lautete die Aufforderung, die ein Herold an sie richtete V. 4: „Euch wird befohlen, ihr Völker, Volksstämme und Zungen.“ Die drei Männer waren aber von dem Könige zu Vorstehern der Exulanten in der Provinz Babylon gemacht und als solche bei jener Gelegenheit erschienen. Darin liegt auch der Grund, weßhalb von Daniel in dem Berichte nicht die Rede ist; er besaß nicht ein solches Staatsamt, wie seine drei Gefährten. Indem sie ferner des Ungehorsams gegen das königliche Gebot angeklagt wurden, sollte die ganze Judenschaft getroffen werden. „Chaldäische Männer traten herzu und richteten Verleumdungen wider die Juden“ heißt es V. 8. Die Worte „wider die Juden“ muß man ganz allgemein fassen und auf das ganze Volk beziehen; man kann sie nicht auf die drei Jünglinge beschränken, da sie im Vorhergehenden gar noch nicht genannt sind. Die Anklage wurde aber darauf gegründet, daß sie sich geweigert hatten, vor der Bildsäule niederzufallen. Ihr Ungehorsam wurde demnach ihrem ganzen Volke Schuld gegeben, dessen Repräsentanten sie waren; und sie mußten fürchten, daß auch ihre Strafe dasselbe mittreffen werde. Denn bei dem barbarischen Charakter der orientalischen Regierung würde es sicher nicht bei ihrer Hinrichtung geblieben sein. Das B. Esther berichtet, daß alle Juden im persischen Reiche in Folge böswilliger Verleumdungen dem Hasse und der Mordlust ihrer Feinde preisgegeben werden sollten. Der König Darius der Meder ließ nicht nur die Ankläger des Daniel in die Löwengrube werfen, sondern auch ihre unschuldigen Weiber und Kinder. Auch Nebucadnezar hatte früher trotz seiner

Milde befohlen, die ganze Kaste der Magier zu tödten, weil sie ihm einen Traum nicht zu deuten vermochten. Es drohte demnach der ganzen jüdischen Nation die Gefahr der Vernichtung. Wenn nun Azarias seine Stellung und sein Verhältniß zu ihr begriff, dann konnte er nicht wohl anders beten, als es in dem ihm zugeschriebenen Gebete geschehen ist; dann war es nur passend, wenn er im Namen seines Volkes sich demüthigend die Sünden desselben bekannte, wenn er Gott bat, er möge doch der von ihm so hochgeehrten Patriarchen und seines Bundes gedenken, den er mit dem Volke geschlossen, er möge um seines Namens willen, dessen Ehre mit dem Bestande der Nation so eng verbunden war, dieselbe erretten. Die Allgemeinheit des Gebetes ist demnach nicht ein Beweis gegen, sondern für seine Aechtheit. Noch mehr werden wir uns geneigt fühlen, sie anzuerkennen, wenn wir Folgendes beachten. Azarias bietet Gott statt der Brandopfer von Stieren, Böcken und fetten Lämmern das Opfer seines zerknirschten Herzens und vollkommenen Gehorsams. Auf diesen aber konnte der Betende nur hinweisen, wenn er eben Azarias war, der lieber sterben, als Gott verleugnen wollte. Mit allem Nachdrucke bittet er sodann, Gott solle seine Wundermacht offenbaren, seinen Namen verherrlichen, die Macht der Feinde vernichten, damit sie erkännten, daß er allein Gott und der höchste Herr auf der Erde sei. Das setzt voraus, daß die Oberherrschaft Gottes geleugnet und sein Name gelästert war. Das hatte aber Nebucadnezar auch gethan. Im Bewußtsein seiner Macht hatte er den drei Jünglingen zugerufen: „Wer ist der Gott, der euch aus meiner Hand befreien kann?" und sie hatten erwidert, daß sie auf die Macht Jehova's vertrauten; er werde sie schon erretten Dan. 3, 15 ff. So

handelte es sich nicht bloß um ihre Rettung, sondern um die Wohlfahrt des ganzen Volkes und die Ehre Gottes. Bedenkt man dies, so wird man Form und Inhalt des Gebetes natürlich finden, und man muß gestehen, daß wenn Azarias nicht selbst es gesprochen, der Verfasser die Lage desselben sehr wohl aufzufassen gewußt hat.

Bei dem Vorstehenden ist angenommen, daß das Gebet verrichtet wurde, ehe Azarias mit seinen Gefährten in den Ofen geworfen wurde; es ist gezeigt, daß man dagegen keinen begründeten Einwurf machen kann. Will man aber dennoch, bei dem Wortlaute des Textes stehen bleibend, festhalten, daß es im Feuer gesprochen sei, so ist die Erklärung desselben schwieriger; man sollte erwarten, daß die Bekenner, als die Flamme sie nicht verletzte, sogleich den Lobgesang angestimmt hätten. Aber auch so ist es nicht ganz unglaublich. Die Jünglinge im Ofen befanden sich in einer ähnlichen Lage, wie Daniel in der Löwengrube. Obschon die Erhaltung desselben von dem ersten Augenblicke an eine wunderbare war, so ist es doch selbstverständlich, wenn es auch nicht ausdrücklich bemerkt ist, daß er während der Zeit, in welcher er unter den hungrigen Löwen verweilte, Gott gebeten hat, sie auch ferner von ihm fernzuhalten und ihn aus der Grube zu befreien. So konnten auch jene beten; das Wunder ihrer Erhaltung mußte fortdauern; denn Nebucadnezar mußte erst zu der Erkenntniß gebracht werden, daß es eine höhere Macht als die seine gebe, damit er von der Verfolgung der Verehrer des wahren Gottes abließ. Ihre Bitte war denn darauf gerichtet. Als sie dann den Engel erblickten und von ihm die Erhörung derselben erfuhren, begannen sie den Lobgesang. Vgl. Cornel. a Lap. zu Dan. III, 24. 25.

Ebensowenig, als das Gebet des Azarias im Allgemeinen der Lage widerspricht, in welcher er sich mit seinen Gefährten befand, ebensowenig kann man einzelne Aeußerungen als ungeeignet und unwahr in seinem Munde nachweisen. Allerdings zeihet er den König der Ungerechtigkeit und Grausamkeit. Aber er durfte das wohl mit demselben Rechte, mit welchem später Israeliten, die ihr Volk liebten, über die Feinde und Unterdrücker desselben schalten. Denn Nebucadnezar war der schlimmste Feind gewesen, den es bis dahin gehabt hatte: wie der Römer Titus hatte er die heil. Stadt und den Tempel zerstört und die Nation als solche vernichtet; wie Antiochus Epiphanes wollte er die treuen Verehrer Jehova's zum Abfalle zwingen und drohte mit Martern denen, die sich weigerten. Wie die maccabäischen Brüder jenem seine Ungerechtigkeit und Grausamkeit vorwarfen II Macc. 7, 34 ff., so hatte auch Azarias das Recht dazu ihm gegenüber. Daß er ihm viel verdankte, kam hier gar nicht in Betracht; es handelte sich ja um die höchsten Güter des Menschen, welche durch alle Gnaden eines Königs nicht aufgewogen werden, und er sprach nicht für sich allein, sondern als Repräsentant seines Volkes. Daß aber Klagen über die Schlechtigkeit der Feinde und selbst Vorwürfe nicht gegen den Geist sind, der duldenden Martyrern geziemt, darüber möge die Rede des Stephanus vor dem hohen Rathe belehren. Apg. 7, 51 ff.

V. 14 klagt aber Azarias, daß wie kein König, kein Altar und Opfer, so auch kein Prophet mehr sei, obwohl er doch wissen mußte, daß noch mehrere lebten. Es ist schon bemerkt worden, daß der Widerspruch, welcher in diesen Worten liegen soll, von denen nicht gelöst ist, die das Gebet aus der maccabäischen Zeit datiren. Auch die

Bemerkungen I. Macc. 4, 46; 9, 27; 14, 41, welche diese Versetzung veranlaßten, sind nicht sehr geeignet, sie zu begründen. Man vergleiche sie mit den Worten des Azarias: es geht aus ihnen nicht hervor, daß das Fehlen der Propheten in jener Zeit so gar schmerzlich empfunden wurde; es war das schon ein altes Leid, an welches man sich gewöhnt hatte s. 9, 27. Der schmerzliche Ton aber, mit welchem Azarias spricht, läßt vermuthen, es sei erst kürzlich den Israeliten ein Gut genommen, welches sie seit Langem besessen, dessen Besitz sie als ein Unterpfand der Liebe Gottes sehr getröstet hatte und dessen Verlust ihnen daher um so empfindlicher war. — Doch betrachten wir die Stelle genauer. Die älteren Exegeten haben gleichfalls die Schwierigkeit wohl gefühlt, die in ihr liegt, und in verschiedener Weise sie zu erklären versucht. Tirinus (z. d. St.) meint, Azarias habe nur Judäa im Auge gehabt; hier sei kein König und Prophet mehr. Andere wie Cornelius a Lap. (z. d. St.) und Pererius (Commentar z. Daniel; z. d. St.) erklären, derselbe habe so reden können, weil Ezechiel fern von Babylon unter den Exulanten am Flusse Chobar gelebt habe, Daniel dagegen nicht ein Prophet in dem Sinne gewesen sei, wie Isaias, Jeremias u. A.; da er potius somniorum regiorum interpres, quam propheta populi war und nicht wie jene das Volk lehrte und warnte. Darum sei sein Buch von den Juden auch nicht unter die Schriften der Propheten, sondern unter die Hagiographen gesetzt. Das ist richtig. Aber jedenfalls war doch Ezechiel ein Prophet, wie die frühern. Daß aber Azarias darum nicht an ihn gedacht habe, weil er fern von Babylon lebte, verbietet die Allgemeinheit seiner Worte: er hat das ganze Volk im Auge und spricht von den Gütern, die Allen gehörten und

jetzt Allen genommen waren: Königthum, Tempelgottesdienst und Prophetenthum. Man kann deßhalb seine Worte nicht so verstehen, als hätten nur die Exulanten in Babylon keinen Propheten mehr. Anzunehmen aber, daß er von Ezechiel nichts gewußt habe, ist unmöglich; als Vorsteher der Juden konnte ihm eine Persönlichkeit, wie Ezechiel, nicht unbekannt bleiben. Noch weniger kann ich der Ansicht beitreten, daß den Propheten während des Exiles das Ansehen der früheren gefehlt habe; sie seien nicht als Propheten geachtet worden. Wenn man auch Daniel nicht als solchen ansah, so doch gewiß den Ezechiel. Freilich hatte er bei seinen Volksgenossen Vieles zu erdulden und stieß öfters auf Unglauben, aber als Propheten mußte man ihn doch anerkennen; am wenigsten konnte Azarias es ihm versagen. Um den richtigen Sinn jener Worte zu finden, beachte man wohl, daß die Rede, in welcher sie vorkommen, ein Gebet ist, welches in gehobener Stimmung gesprochen wurde, und daß man deßhalb die einzelnen Ausdrücke nicht so stricte aufzufassen hat, wie die Worte eines Geschichtschreibers. Man muß auf den Gedanken sehen, welchen der Betende aussprechen wollte, und danach die einzelnen Ausdrücke interpretiren. „Der V. 14 will aber nur eine specialisirende Beschreibung von der Auflösung der theokratischen Verfassung geben; und gleichwie die negirenden Ausdrücke in Betreff der Opfer nur sagen wollen, daß ihre ordentliche, gesetzmäßige Darbringung aufgehört habe, so wollen sie auch in Betreff der Propheten nur sagen, daß ihre ordentliche, regelmäßige Wirksamkeit aufgehört habe, keineswegs aber, daß kein einziger Prophet mehr existire.“ Welte l. c. 243. Daß nun in der Zeit, in welche das Dan. 3 berichtete Ereigniß fällt, eine Unterbrechung der prophetischen Thätigkeit statt fand, darauf deutet Manches

hin. Der alexandrinische Uebersetzer des B. Daniel wie Theodotion verlegen die Errichtung der Bildsäule des Nebucadnezar in das 18. Jahr seiner Regierung, also in dasselbe Jahr, in welchem er Jerusalem erobert und den Tempel zerstört hat. Ein Grund, diese Angabe zu bezweifeln, liegt nicht vor. In jener Zeit aber wurden von verschiedenen Seiten ähnliche Klagen, wie wir sie von Azarias hören, laut. Der Verfasser des Ps. 73 betete:

„Sie haben in Brand gesteckt deinen Tempel,
Zur Erde entweihet deines Namens Wohnort,
Sprachen in ihrem Herzen, wir wollen zusammt sie niederzwingen,
Haben verbrannt alle Gotteshäuser im Lande,
Unserer Zeichen werden wir nicht ansichtig;
Kein Prophet ist mehr."

(Vgl. über die Abfassungszeit des Ps. Himpel, theol. Quartalschr. 1870. S. 423 ff.)

Auch Jeremias klagt auf den Trümmern Jerusalems sitzend, ganz wie Azarias, über den Untergang des Volkes und alles dessen, was es ausgezeichnet hatte; und sagt Klagel. II. 9: „Ihre Könige und Fürsten sind unter den Heiden; das Gesetz ist nicht mehr und ihre Propheten erhalten kein Gesicht mehr von Gott." So gesteht also ein Prophet zu der Zeit, als Azarias betete, selbst, daß ihn der prophetische Geist verlassen habe. Die Thätigkeit des Ezechiel aber am Chobar war vor der Zerstörung Jerusalems darauf gerichtet, die älteren Weissagungen über diese Katastrophe zu bestätigen, um seine Volksgenossen von der Empörung gegen den babylonischen König zurückzuhalten und sie zur ergebenen Ertragung der Gefangenschaft, zur Buße und Besserung zu vermögen. Nachher dagegen suchte er sie, die durch jenes Ereigniß aufs tiefste erschüttert waren, durch

die Verkündigung besserer Zeiten zu trösten. Daß er aber in der Zeit, welche unmittelbar auf den Fall Jerusalems folgte, eine Trostrede an sie gehalten habe, wird sich schwerlich nachweisen lassen. Es war vielmehr angemessen, daß er sie eine zeitlang dem Eindrucke des Unglückes, das sie nicht hatten glauben wollen, überließ, um später bei ihnen einen besseren, empfänglicheren Boden für seine Worte zu finden.

Es fehlte also den Propheten in jener Zeit das, was sie zu Propheten machte: Gott fügte zu den übrigen Strafen, mit welchen er sein Volk heimsuchte, noch die, daß er auf eine zeitlang seinen heil. Geist zurückzog, dessen Wirksamkeit in den Propheten an sich schon ein Unterpfand seiner Liebe war und der das Volk durch die Offenbarung einer bessern Zukunft in seinen Leiden zu trösten vermochte. Wie aber die Juden des Exiles mit Recht klagen konnten, daß sie keinen König mehr hätten, obgleich Jechonias noch viele Jahre lebte, so war auch die Klage nicht unwahr, daß kein Prophet mehr sei.

Der letzte Widerspruch, aus welchem man die Unächtheit des Zusatzes beweisen wollte, soll darin liegen, daß in dem Gebete des Azarias von der Zerstörung des Tempels und dem Aufhören des Gottesdienstes gesprochen wird, der Hymnus aber das Bestehen von beiden voraussetzt. Indeß ist auch in Betreff des letzteren zu beachten, daß er ein Lobgesang ist, in welchem die einzelnen Ausdrücke nicht zu sehr zu pressen sind. Es ist ganz richtig, wenn Fritzsche l. c. 115 sagt: „Wenn der Verfasser V. 14 die richtige historische Stellung einnahm, konnte er dann nicht, nachdem nach der Rettung sein Gefühl gehoben war, unbekümmert um die gedrückte Gegenwart, aber die Vergangenheit und Zukunft im Sinne, angeben, wo und von wem Gott gepriesen werden

sollte?" Aber wir brauchen nicht einmal auf den Charakter des Schriftstückes hinzuweisen; die fraglichen Ausdrücke sind derart, daß sie auch buchstäblich verstanden nicht den Bestand des Tempels fordern. Am wenigsten kann man dieses von der Aufforderung an die Priester und Leviten, Gott zu loben, V.V. 61. 62. sagen: sie werden ja nicht zum Psalmengesang im Tempel aufgefordert, ebensowenig wie die Engel und die übrigen Geschöpfe. „Der Tempel deiner heiligen Glorie" V. 30 ferner kann wohl den Tempel in Jerusalem bezeichnen, aber ebensogut kann mit den Worten auch der Himmel gemeint sein, dessen Abbild jener war und an welchem sich die Herrlichkeit Gottes vorzüglich offenbart. Ps. 10, 4 sagt David: „Jehova in dem Tempel seiner Heiligkeit, Jehova, dessen Thron im Himmel." Das zweite Versglied ist dem ersten parallel und erklärt demnach, daß der Dichter hier unter dem Tempel Gottes den Himmel meine. Um so mehr muß man auch an unserer Stelle an diesen denken, da die folgenden V.V. 32. 33 ihn gleichfalls als den Ort nennen, wo Gott gepriesen werden soll.

„Gelobt seiest du auf dem Throne deiner Herrschaft;
Gelobt seiest du in der Veste des Himmels."

Die drei Männer wollen Gott als den preisen, der im Himmel thront, welcher der höchste Herr aller Creatur ist. Denn sie hatten in ihrer Errettung einen Beweis seiner Allmacht und Weltherrschaft erfahren. Danach läßt sich schon vermuthen, daß auch das Epitheton, mit welchem Gott V. 31 genannt ist: „thronend über den Cherubim" eine entsprechende Bedeutung habe. Dasselbe verdankt allerdings seine Entstehung dem Umstande, daß über der Bundeslade Cherubim-Bilder angebracht waren und daß über ihnen Jehova sich offenbaren und seinen Willen kundthun wollte.

Ex. 25, 18 ff. Aber wie der ganze Tempel, so hatten auch die Cherubim-Gestalten in ihrer anbetenden Stellung und daß Jehova über ihnen erschien, einen symbolischen Character und sollten die Wahrheit versinnbilden, daß derjenige, der dem Volke Israel das Gesetz gab, der Herr der ganzen Schöpfung sei und von allen, auch den höchsten Geschöpfen angebetet werden müsse. Deßwegen konnte der Ausdruck „thronend über den Cherubim" von Gott auch da gebraucht werden, wo man nicht an den Tempel mit seiner symbolischen Darstellung desselben dachte. Daß es geschehen, zeigt besonders Ps. 17, 10 ff.

„Da neigte er die Himmel und fuhr herab,
Und Wolkennacht war unter seinen Füßen,
Und er stieg auf den Cherub flog
Und schwebte daher auf den Fittigen des Windes."

Der Cherub erscheint hier grade wie bei Ezechiel als Träger des göttlichen Thronwagens, den Jehova bestieg, um in dem Gerichte über die Feinde Davids seine Macht und Herrschaft zu zeigen, als ein lebendiges Wesen, das Jehova dienstbar ist, nicht als das todte Bild über der Bundeslade; daran aber müßte man denken, wenn der Ausdruck: „thronend über den Cherubim" stets an den Tempel erinnern sollte. Auch 4. Kön. 19, 15; Ps. 79, 2; 99, 1 wird mit demselben Gott, als der Herr der Welt angerufen resp. gepriesen. Wegen dieser Bedeutung konnte er in dem Hymnus auch mit den Worten verbunden werden „der du siehest in die Meerestiefen." Auch dieses Epitheton bezeichnet Gott nach seiner unbegreiflichen Macht und Majestät. s. Job. 38, 16.

Will man aber trotz alledem festhalten, daß die besprochenen Ausdrücke den Bestand des Tempels fordern,

so beweisen sie doch nicht, daß der Hymnus nach dem Exil und der Wiedererbauung des Tempels verfaßt sei, sondern vielmehr zur Zeit, als der Salomonische Tempel noch bestand. Denn nur in diesem befand sich die Bundeslade mit dem Cherubim; in dem zweiten stand an ihrer Stelle ein bloßer Stein. Das hat auch Sanctius, Commentar z. Dan. III, 51 angenommen und durch nicht zu verachtende Gründe wahrscheinlich gemacht. Er sagt, daß der Hymnus den Juden im Exil bekannt gewesen und von ihnen zu Danksagungen in der Weise benutzt worden sei, wie wir uns des Ambrosianischen Lobgesanges bedienen. Das glaube er, weil die drei Männer quasi ex uno ore cecinisse dicuntur i. e. iisdem verbis, eodem concentu, quod sane sine miraculo non videtur fieri potuisse; miraculum vero, ubi res ipsa non urget, ponere necesse non est; dann aber darum, quia eodem filo ac eodem ut apparet concentu cecinerunt pueri quosdam alios versus, quorum aliqui illi tempori atque statui, in quo tunc erat res judaica, opportuni non erant. Es sind die besprochenen. Auch die Form des Liedes, die es für den Gebrauch bei dem öffentlichen Gottesdienste sehr geeignet macht s. Ps. 135, unterstützt diese Ansicht.

Wenn aber die Jünglinge das Lied bereits kannten, so haben sie es doch nicht gebraucht, ohne es durch Zusätze zu vermehren und ihrer Lage anzupassen. In V. 65 haben sie die Veranlassung ihres Dankes eingefügt. Wahrscheinlich sind auch die ersten V.V. von ihnen hinzugesetzt, denn sie stehen in offenbarer Beziehung zu dem vorangehenden Gebete des Azarias. Derselbe hatte gebetet, Gott möge Rettung bringen um Abraham's, Isaak's und Jakob's willen und wegen der ihnen gegebenen Verheißung. Nachdem die Bitte

erhört ist, beginnen die Drei füglich ihren Dank: „Gelobt sei der Gott unserer Väter.“ Jener hatte denselben ferner bei seinem heil. Namen beschworen, er solle seinen Namen, der gelästert war, verherrlichen V. 19. Nach der Offenbarung der göttlichen Macht konnte er ausrufen: „Gelobt sei dein heil. herrlicher Name.“ Er hatte ihn endlich aufgefordert, er solle die Macht seiner Feinde zu Schanden machen, damit sie erkännten, daß er der Herr und allein Gott sei auf der Erde. In dem Wunder ihrer Errettung und der Tödtung der Henker hatte er die Bitte erfüllt und seine Macht gezeigt; darum preisen ihn die Martyrer mit Recht als denjenigen, „der im Himmel auf dem Throne seiner Herrschaft sitzt, der in die Tiefen schauet und über den Cherubim thront.“ Ist diese Bezugnahme des Hymnus auf das Gebet, wie ich nicht zweifele, richtig, so liegt in ihr ein neuer Beweis, daß beide einen Verfasser haben.

Die V.V. 22—27, welche dieselben verbinden, haben, weil sie nur dasselbe berichten, was das B. Daniel von dem Wunder erzählt, weniger Angriffe erfahren, wenigstens von denen, welche die Aechtheit dieses anerkennen. Nur Keerl (die Apokryphen des A. B. S. 81) nennt den Bericht des Zusatzes eine fabelhafte Uebertreibung. Das kann sich nur auf die Bemerkung beziehen, daß die Flamme 49 Ellen hoch über dem Ofen aufgeschlagen sei. Es wäre thöricht, wollte man, wie es wohl geschehen ist, diese Angabe buchstäblich verstehen; man müßte dann auch die falsche Vorstellung annehmen, als sei der Ofen etwa einem Backofen ähnlich gewesen, und die Lohe seitwärts herausgekommen und habe auf eine Strecke von 49 Ellen alles versengt und verbrannt. Der Ofen war vielmehr unsern Kalk= oder Hohöfen ähnlich und hatte zwei Oeffnungen: eine größere oben, durch welche

man das Brennmaterial hineinwarf, und eine kleinere an der Seite, durch die man sehen konnte, was im Innern vorging. Durch die erstere wurden die drei Jünglinge hineingestürzt; durch die letztere bemerkte Nebucadnezar, daß sie nicht verbrannten. Die Angabe aber, daß die Flamme 49 Ellen hoch aufgestiegen sei, soll nur zeigen, daß man dem Befehle des Königs, den Ofen siebenmal stärker als gewöhnlich zu heizen, genau nachgekommen sei. Die Zahl 49=7×7 ist eine runde Zahl und hat dieselbe Bedeutung wie die Zahl 70×7 in dem Liede Lamechs Gen. 4, 24. cf. Lev. 26, 18 ff. Sie dienen zum Ausdrucke der Idee eines besonders großen Maaßes. In unserer Sprache gebrauchen wir einen ähnlichen Ausdruck, wenn wir von einer „haushohen Flamme“ reden.

IV.

Es erübrigt noch, einige Worte von dem schriftstellerischen und poetischen Werthe der beiden Gebete zu sagen. Derselbe ist bisweilen tief herabgesetzt. Eichhorn nennt das erstere „eine nüchterne Compilation aus alten Bußdichtern“ und auch Fritzsche wirft ihm starke Benutzung der Psalmen vor. Benutzung der Psalmen und anderer heil. Schriften ist aber eine Eigenthümlichkeit vieler Gebete aus der spätern Zeit der israelitischen Geschichte, auch des ergreifenden Gebetes Daniels Dan. 9. und kann denselben nicht zum Vorwurfe gemacht werden. Da man sich der Psalmen sowohl beim öffentlichen Cultus als bei der Privatandacht bediente, zumal im Exil, wo der gesetzmäßige Opfercult aufgehört hatte, und da man gerne während desselben in den hl. Schriften las und Trost suchte, so war es natürlich, daß in den Schriften jener Zeit Gedanken und Ausdrücke früherer

Schriftsteller wiederkehren und man kann es nur angemessen finden, wenn fromme Israeliten dem Verlangen ihres Herzens in Worten Ausdruck gaben, von denen sie wußten, daß sie aus dem Munde von Heiligen kamen oder welche durch ihren Gebrauch beim Cultus gewissermaßen geheiligt waren. Der Umstand, daß in einer Rede Gedanken und Worte Anderer benutzt sind, kann den Werth derselben weder erhöhen noch herabsetzen: es kommt auf die Art der Benutzung an. Und man muß gestehen, daß die Weise, wie Azarias die von ihm benutzten Schriftstellen verwandt hat, geeignet war, sein Gebet ausdrucksvoller zu machen. V. 6 bekennt er: „wir haben nicht gethan, wie du uns geboten hast, damit es uns wohl gehe. Die letzten Worte sind aus einer Rede des Moses Deuter. 4, 40 genommen, in welcher derselbe Israel die göttlichen Gebote einschärft und auf den Lohn ihrer Befolgung hinweist. Gut bedient sich Azarias seiner Worte, um an die Absichten Gottes bei seiner Gesetzgebung zu erinnern und dadurch die Größe der Schuld des Volkes hervorzuheben, welches diese liebevollen Absichten durch seinen Ungehorsam vereitelte. V. 12 führt er die Verheißung an, welche Gott den Patriarchen gegeben hatte, daß ihre Nachkommen zahlreich werden sollten, wie der Sand am Meere und die Sterne des Himmels Gen. 22, 15 ff. und stellt ihr den derzeitigen elenden Zustand seiner Nation entgegen. Diese Gegenüberstellung war sehr geeignet, Gott zur Barmherzigkeit zu bewegen; indem er an die Verheißung erinnert, appellirt er an die Treue Gottes, daß er das gegebene Wort, welches beinahe gebrochen schien, auch erfülle. — Nach der Klage, daß keine Opfer mehr dargebracht würden und kein Ort mehr sei, wo man Gott versöhnen könne, fährt er V. 15 ff. fort: „aber möchten wir Aufnahme

finden mit einer zerknirschten Seele und einem demüthigen Geiste, wie mit dem Opfer der Böcke, Stiere und der Tausende fetter Lämmer." Sehr gut bittet er Gott statt der Thieropfer das Opfer einer reuigen und demüthigen Seele, von der er aus Ps. 50, 19 weiß, daß sie auch ein ihm wohlgefälliges Opfer ist; und er stellt demselben mit den Worten des Michäas 6, 7 das reichlichste Thieropfer entgegen, denn er weiß von dem Propheten, daß diese allein Gott nicht versöhnen können. Wie man sieht, sind die Citate gut verwandt, ohne darum gesucht zu sein, denn sie enthalten Worte und Gedanken, die jedem Israeliten bekannt sein mußten.

Von dem Hymnus sagt Fritzsche S. 115. „Der zweite Gesang ermangelt mit seinen gehäuften Doxologien und der kahlen Aufzählung alles dessen, was alles Gott loben soll, vollends aller Specialisirung und Kunst." Um den Werth desselben richtig zu würdigen, beachte man wohl, daß er ein Dankgebet ist, welches von Mehreren verrichtet werden sollte, sei es, daß er von vorne herein für den öffentlichen Gottesdienst verfaßt wurde, sei es, daß die drei Jünglinge in der Begeisterung ihn zuerst sangen. Wollten sie es gemeinsam thun, so war es angemessen, daß einer vorsang, und die anderen mit der Doxologie antworteten. Die Wiederkehr derselben war freilich lästig, wenn ein Einzelner das Lied betete; aber dann konnte man sie ja weglassen, wie es auch geschehen ist. — Sieht man von der Form des Hymnus ab, welche durch seine Bestimmung gegeben war, so hat man keinen Grund, ihn gering zu achten. Es ist schon gezeigt worden, wie gut der Eingang desselben dem vorangehenden Bittgebet und dem Anlaß entspricht, bei dem er gesungen wurde. Daß der Verfasser sich dann an die ge-

ſammte Creatur mit der Aufforderung, in das Lob einzuſtimmen, wendet, iſt in dem wahren und ſchönen Gedanken begründet, daß der Einzelne zu ſchwach ſei, für die empfangene Wohlthat würdig zu danken, daß aber die geſammte Schöpfung ein zuſammengehöriges Ganze und darum verpflichtet ſei, mitzudanken für das, was einem Theile widerfahren. „Das erhabenſte Glaubensbewußtſein iſt in dieſem Pſalme mit der großartigſten Weltanſchauung vereinigt. Die Gemeinde erſcheint hier als Chorführerin des Weltalls. Sie weiß, daß ihre Erlebniſſe eine centrale und univerſale Bedeutung haben für das Geſammtleben der Schöpfung; daß die Gnade, die ihr widerfahren, werth iſt, alle irdiſchen und himmliſchen Weſen in freudige Erregung zu verſetzen.“ Dieſes Urtheil Delitzſch's über Pſ. 148 gilt auch von unſerm Liede, das in dem Pſalme nur verkürzt wiederkehrt. — Der Gedanke, daß die ganze Schöpfung Gott loben ſoll, iſt ſodann durch die poetiſche Figur der Enumeration weiter ausgeführt. Auch die Aufzählung der einzelnen Geſchöpfe, an welche die Aufforderung gerichtet iſt, entbehrt nicht der Kunſt. Sie beginnt mit den Weſen, an denen ſich Gottes Macht und Herrlichkeit am meiſten ſpiegelt, den Engeln, geht durch die drei Naturreiche, Luft, Erde und Waſſer hinunter, bis ſie zu dem Menſchen und dem Volke Israel kommt und mit denen ſchließt, welche die nächſte Urſache hatten, Gott zu danken.

Was etwa den Vorwurf der Geſchmackloſigkeit begründen könnte, iſt, daß in dem jetzigen Texte des Hymnus mehrere Geſchöpfe wiederholt genannt ſind. Allein es iſt ſehr die Frage, ob dieſe Wiederholungen ſchon im Urtexte ſich fanden und nicht vielmehr durch die Ueberſetzer und Abſchreiber hineingekommen oder eine Folge des häufigen Gebrauches ſind, welchen man frühzeitig von dem Hymnus bei dem Gottesdienſte machte.

3.

Ueber und aus Reden von zwei syrischen Kirchenvätern über das Leiden Jesu.

Von P. Pius Zingerle in Meran.

II.

In der Hoffnung, die aus Isaak von Antiochien gewählten Stellen, welche ich im vorigen Jahrgange mitgetheilt habe, dürften den geneigten Lesern nicht unwillkommen gewesen sein, lasse ich nun mehrere Proben aus den Reden Jakobs von Sarug über das Leiden des Herrn folgen. Ich wähle dabei solche, die mir zu den schönsten der bezeichneten Reden zu gehören scheinen und die eigenthümliche Manier dieses berühmten Lehrers der orthodoxen syrischen Kirche charakterisiren.

Über den Inhalt dieser Reden im Allgemeinen und die Darstellungsweise Jakobs habe ich Seite 93—95 im ersten Quartalheft 1870 gesprochen und glaube daher, sogleich daran gehen zu dürfen, den geneigten Lesern der Quartalschrift eine Reihe Stellen vorzuführen.

Aus der ersten Rede.

1. Apostrophe an die Propheten, die Erfüllung ihrer Weissagungen zu schauen. Naturschrecken beim Tode des Erlösers.

Alle Propheten insgesammt sollen voll Erstaunen über ihre Offenbarungen, die sie besungen haben, herbeikommen. Komm', o Isaias, und sieh das Lamm [1]) der Gottheit geopfert und getödtet und an das Holz gehängt und mit Blut überronnen! Wölfe haben es angefallen, freventlich ermordet und in sein Blut getaucht, seine Wolle ausgerissen, seinen Leib zerfleischt und sein Gewand zerrissen. Zacharias, blick' auf und schau in seinen Händen alle Wunden! [2]) Seine Freunde waren gegen ihn treulos, führten ihn weg und durchbohrten seine Hände. David, sein Vater [3]), komm' und betracht' ihn auf Golgatha! Sie durchnagelten und durchbohrten seine Hände [4]) und gaben ihm Essig. [5]) Aus ihren herben Trauben hatten sie Galle [6]) gepreßt und gaben dem Sohne die Frucht zu kosten, die der Baum Sions hervorgebracht. Das Lamm des Lebens [7]) fiel in die Hände mörderischer Wölfe, die durch ihre Bisse seinen Leib grausam zerfleischten. Das Kreuz bereiteten sie für seinen Leib, die Lanze für seine Seite, Dornen für sein Haupt, Nägel für seine Hände, Mißhandlung für seinen Körper. Die Schöpfung ge-

---

1) Isai. LIII, 7.

2) Zachar. XIII, 6.

3) Stammvater der menschlichen Natur nach, daher Jesus auch Sohn Davids genannt wurde. Luc. XX, 41.

4) Psalm XXI, 17.

5) Psalm LXVIII, 22.

6) Ebendas. — Vergleiche V. Mos. XXXII, 32.

7) Jesus, das Lamm Gottes und das Leben. Joh. X, 10 und

rieth bei der Ermordung des Sohnes in Unruhe, erbebte und ward verwirrt. Aufheulte der Böse, und die Hölle erschauderte, und der Tod ward vernichtet. Die Leuchten (des Himmels) wurden verfinstert, die Strahlen verbargen sich, die Schöpfung ward erschüttert. Die (vom Schöpfer durch Naturgesetze) gebundenen Naturen erlitten eine verwirrungsvolle Veränderung: die Höhe ward trüb, die Tiefe trauerte, die Luft wurde dunkel, das Licht entschwand, Finsterniß breitete sich aus, Schrecken drang erschütternd ein. Die Sonne war entflohn, der Mond verborgen, das Firmament verdunkelt; Jammer ward erregt, schmerzliches Leidwesen entstand, Entsetzen herrschte mit Macht.

2. Der Gekreuzigte Gott und Mensch zugleich.

Er hing am Holze, die Schöpfung aber hing an seiner unsichtbaren Macht. Er war nackt gelassen und wob den Lilien ein Gewand. Essig trank derjenige, welcher durch seine Ströme den Erdkreis in Fülle tränkt. Eröffnet wurde die Seite dessen, der dem Moses den Weg durch's Meer bahnte. Eine Dornenkrone setzte man jenem auf, der das Licht zur Sonne gestaltete. Selbst den Engeln unerfaßbar, über Alles erhaben, wohnt er in seinem Wesen. In der Höhe ist seine Wohnung, in der Tiefe waltet sein Herrscherwink, und — er hängt an Holze! Sein Kleid ist glühend Feuer, Flammenbrand umgiebt ihn, feurige Reihen dienen ihm, und er ist verachtet am Kreuze. Umgeben von Glut, bekleidet mit Herrlichkeit, im Gewande der Hoheit, umhüllt mit Licht ist er, und doch wie ein Verächtlicher ohne Kleid gelassen. Gewaltig ist seine Macht, wunderbar seine Herrlichkeit, er ist über Alles hoch, und dennoch ist seine Seite schonungslos aufgerissen. Ihn, der alle Creaturen schuf,

durchstachen sie mit einer Lanze, und den Höchstweisen, der die Höhe ausschmückte, ließen sie entblößt: Die Hand [1]), welche die Höhe und Tiefe maß, durchbohrten sie mit Nägeln, und die Rechte, welche die Höhe bildete, streckten sie am Holze aus. Dem Munde, der dem Adam den Geist einhauchte [2]), reichten sie Essig; das Haupt, welches das Haupt des Alls ist, bedeckten sie mit Dornen.

Aus der zweiten Rede.

1. Ermahnung, das Leiden Jesu mit Andacht zu betrachten.

O Herde! Sieh, über das Leiden deines Herrn wird gesprochen. Höre nicht mit Grübelei zu, sondern mit Liebe, und erfreue dich! Der gute Hirt setzt sein Leben für seine Schafe ein; es genügt, daß er dich durch sein Blut erlöst hat, gegrübelt soll darüber nicht werden. Er stand vor Gericht, trank um deiner Ehre willen Schmach; es soll nun [3]) der dich erlöst hat, von den Grüblern nicht beschimpft werden. Die Jünger flohen, er aber hielt aus, die Leiden zu ertragen. Preis' ihn also dafür, daß er durch die Wunden für dich [4]) dir die Freiheit gegeben hat! Das Leiden, welches die ganze Apostelschaar verwirrte, trug er allein mit heldenmüthiger Standhaftigkeit.

---

1) die flache, die Spanne. Isai. XL, 12.

2) I. Mos. II, 7.

3) Da die syrische Partikel d' auch weil bedeutet, kann passend auch übersetzt werden: „er soll nun, weil (oder dafür daß) er dich erlöste, nicht" u. s. w.

4) wörtlich „deine Schläge oder Wunden", daher die Auslegung „die Schläge, welche du ihm (durch deine Sünden) zugezogen" ebenfalls zulässig ist.

2. Seelenkampf der Jünger bei dem Leiden des Herrn.

Das Gerücht der (drohenden) Ermordung kam schnell zu den Jüngern, und es schreckte sie die von allen Seiten auftauchende Furcht. Liebreich waren sie an den wahren Sohn Gottes, ihren Meister, gefesselt und wurden daher, als sie den (ihm drohenden) Tod sahen, gewaltig von Schauder ergriffen. Furcht und Liebe trieben sie hin und her. Ihr Meister so liebenswürdig und der Tod so schrecklich! Wie wird es nun werden? Die Furcht vor dem Tode und die Liebe zu Jesus drängten sie, und so befanden sie sich mit großem Leidwesen in schaudervoller Verlegenheit. Die Liebe zum Sohne hielt sie nämlich fest, von ihm nicht zu lassen, die Furcht vor dem Tode hingegen trieb sie an wegzugehen. Ihre Liebe war mit der Liebe Christi innigst verwebt, um bei ihm auszuhalten und die Geschichte der (drohenden) Ermordung desselben erfüllte sie mit großem Schrecken. Das Schwert war erhoben, um sie in eiliger Verwirrung fliehen zu machen; die Liebe aber wollte sie mit Zuversicht zurückhalten. Der Tod erregte Schauder hinter ihnen, zur Entfernung sie anzutreiben; allein liebenswürdig stand der Erstgeborne [1]) vor ihnen, zum Aushalten sie zu bewegen. Vor ihnen wallte das Meer der Liebe des Sohnes Gottes, allein hinter ihnen drohten die Priester gleich den Aegyptern. [2]) Hier die Liebe, dort der Tod; wem sollten sie den Sieg geben? Fürchterlich war der Tod, lieblich die Liebe beiderseits. Die Liebe, wodurch sie gefesselt waren, ließ sie nicht sich trennen; die Furcht jedoch,

---

1) Psalm LXXXVIII, 28. Röm. VIII, 29. Coloss. I, 15.

2) beim Uebergang durch das rothe Meer.

in die sie versunken waren, erlaubte ihnen nicht, zu bleiben. Während sie bereit waren, aus Liebe zum Sohne den Tod mit Füßen zu treten, trat die Wahrheit (der Glaube) ein [1]), sie von der Ermordung wegfliehen zu machen. So befanden sie sich zwischen Furcht und Liebe in Verlegenheit, wo und wie sie handeln sollten und wurden von Schrecken aller möglichen Vorstellungen verfolgt.

Aus der dritten Rede.

1. Von der Liebe, mit der man von Jesu Leiden sprechen soll.

Mit Liebe nur kann der Mund von dir sprechen; denn auch dich hat die Liebe gezogen für uns zu leiden. Das größte Zeichen der Liebe des Vaters ist der Tod seines Sohnes, da er „die Welt so sehr geliebt hat, daß er seinen eingebornen Sohn dahingab.“ (Joh. III, 16.) O wie sehr hat er uns geliebt, daß er seinen Sohn dem Tode preisgab und uns erlöste! In dieser Liebe wollen wir nun über unsern Erlöser reden. Große Liebe übt, wo sie immer ist, Gewalt, und es ist bei denen, die sie besitzen, keine mächtigere Kraft. Was konnte wohl den Vater bewegen seinen Sohn hinzugeben, als die Liebe, die da größer als Alles ist, wie geschrieben steht (I. Korinth. 13, 13). Auf diese Weise [2]) nahet der Mensch sich Gott, weil auch er so sich uns nahte und Einer aus uns geworden ist. Wer kann wohl den Vater lieben, wie er geliebt hat, oder wer vermag den Sohn zu lieben, wie die durch ihn geschehene Erlösung es verdient? Wer ging mit ihm zum Gerichte und erduldete Leiden? Die Liebe allein begleitete ihn als er Demüthigungen erlitt.

---

1) Belehrend, daß ihr Tod unnütz wäre.
2) nämlich durch die Liebe.

Da die Kreuziger voll tödtlichen Grimmes wider ihn gerüstet auftraten, verließen ihn seine Freunde und er blieb allein mit seiner großen Liebe.

2. Der Blick Jesu auf Petrus.

Unser Herr blickte auf ihn, da seine Verläugnung vollendet war, und richtete weise schweigend ihn ohne irgend ein Wort. Der Blick des Herrn war voll Sinn und Weisheit und zeigte still wie durch Worte dem Haupte der Jünger seine Strafwürdigkeit. Er blickte auf Simon und sprach gleichsam zu ihm: „Warum, o Simon, verläugnest du mich zur Zeit des Leidens? O Freund, wo ist wohl die deiner Apostelwürde geziemende Liebe? Haupt der Apostel, warum fliehst du zur Zeit des Kampfes? Da ich euch alle segnete, warst du der Erste, und da ich Throne versprach (Matth. XIX, 28), standest du auch an der Spitze. Du flohest von mir nicht, außer heut, o Jünger! Im Kampfe verließest du mich; wie liebst du mich also? Wann, o Simon, hast du mich nicht gekannt, außer heute? Wo hast du mich vergessen als hier, da ich verhöhnt werde? Als die Fluten des Meeres mich einhertrugen (Matth. XIV, 25—28), liefst du zu mir; warum verläugnest du nun, da die Schriftgelehrten mein Gesicht verhüllen? Als ich das Wasser in Wein verwandelte, warst du nahe; jetzt aber, da die Priester mich anspieen, bleibst du entfernt. Da ich in der Wüste das Brot vermehrte, gabst du Aufträge [1]), und nun, da das Volk Galle bereitet hat, willst du mich nie gesehen haben. Als Moses und Elias (bei der Verklärung) auf dem Berge waren, hast du mich nicht verschmäht; hier

---

1) beim Austheilen der Brote.

aber, weil mich Schmach umringt, verläugnest du mich. Nichtig ist deine Liebe, wenn du mit den Zeiten dich änderst; denn wer wahrhaft liebt, den wandelt auch eine Prüfung nicht um. Ein wahrer Freund der Liebe erweist seine Liebe zur Zeit des Kampfes; warum verläugnest du jetzt mich, o Geliebter und Haupt der Freunde?[1]) Weil Schmach und Spott mich getroffen, kennst du mich nicht mehr; und wegen der Leiden, die mich umringen, hast du mich verschmäht. Im Frieden bist du mir angehangen; weil aber Krieg entstanden ist, hast du mich verlassen und verläugnest mich, als kennetest du mich gar nicht. Zeitumstände boten dir Veranlassung, mich zu verläugnen; eine Liebe jedoch, die sich nach Veränderlichkeit richtet, ist auch mangelhaft. Weil du mich unter den Kreuzigern gedemüthigt sahst, riß die Zeit dich dahin, daß du mich auch verläugnetest und von mir weggiengst."

Dieß deutete des Sohnes Schweigen dem Simon an.

3. Tröstende Ansprache der Gnade an den reuigen Petrus.

Nachdem die Betrübniß so auf ihn eingedrungen war und ihn von allen Seiten überwältigt hatte, kam die Gnade und breitete ihre Fittige über seine Seelenangst aus. Komm, o Simon, und bringe Thränen der Buße dar, die dir nothwendig sind! Weine unausgesetzt! Weinen geziemt sich nämlich heute für dich. Dein grosses Geschwür erfordert viele Thränen; denn ein solches Leiden wird nur durch Thränen geheilt. Komm, gehen wir zur Gerechtigkeit, die dir droht! Ich versöhne sie durch die Seufzer, die sie von uns hört. Nimm Thränen mit dir und bringe dieselben,

1) d. i. der Apostel. Joh. XIV, 14. 15.

wenn du eintrittst, vor ihr Angesicht! Sogleich wird dann die ganze Glut ihrer Erbitterung aufhören. Bring als Rauchopfer Thränen dar und zünde anstatt Specereien Seufzer an; dann läßt aller Zorn beruhigt wahrhaft von dir ab. Das Feuer der Sünde wird nur durch Weinen gelöscht; schütte also Thränen auf den dir drohenden Brand! Sieh zu, daß du dich ja nicht der Verzweiflung ergibst; sonst ist es dein Tod. Fasse Vertrauen und fleh' um Erbarmen, und du wirst aufgenommen."

Aus der fünften Rede. [1])

1. Ausdruck der Trauer über das Leiden des Herrn.

Groß ist der Jammer für jenen, der mit Ueberlegung betrachtet, wie der Unschuldige von den Schuldigen an's Kreuz gehängt ward. Den hehren Arm, der die Enden des Weltalls umfaßt, hefteten sie an das Holz; und die Rechte, welche die Höhen ausdehnte (Jes. 48, 13), durchbohrten sie mit Nägeln. Dem Munde, der dem Adam den Geist einhauchte, gaben sie Essig; und die Rechte, welche die Berge wog (Jes. 40, 12), hingen sie an Nägeln auf. Sie erfüllten an ihm Alles, was durch die Propheten vorausgesagt war, und in ihm fanden die Geheimnisse und Offenbarungen der Gerechten ihre Bestätigung. Sie mischten ihm Essig und reichten ihm Galle wie gesagt ist (Psalm 68, 22). Sie durchbohrten seine Hände und es wehklagten [2]) seine Gebeine, wie geschrieben steht. Stürmisch verlangten sie seinen Tod, drangen tobend auf sein Gericht, da er doch ganz

1) Die vierte Rede enthält fast nur prophetische Stellen des alt. B. und den Nachweis ihrer Erfüllung an dem Erlöser.

2) Psalm XXI, 17 ff. Der Ausdruck wehklagen ist in der syrischen Uebersetzung.

aber, weil mich Schmach umringt, [illegible] verhöhnten
Nichtig ist deine Liebe, wenn du mi[illegible]. Offen stand
denn wer wahrhaft liebt, den [illegible] verstummt u. s. w.
nicht um. Ein wahrer Freu[illegible]
zur Zeit des Kampfes; [illegible] zur Rechten Jesu.
o Geliebter und Hau[illegible] r den Räuber das Licht
und Spott mich ge[illegible] .enntniß (des Glaubens an
wegen der Leide[illegible] ..nte er sich die Krone des Lobes.
schmäht. Jr[illegible] ..ure Dampf der großen Ruchlosigkeit über-
Krieg ent[illegible] geworden war, rief er zu Christus: „Gedenke
mich, [illegible] Herr, wenn du kommst!" Als der Hagel der Lüge
dir mein, von den Kreuzigern herabrasselte, entbrannte hell die Leuchte
des Glaubens und setzte sie in Erstaunen; und da gleich
Fluthen die Rufe der Spötter verwirrt lärmten, rief er zu
Christus: „Gedenke mein, o Herr, wenn du kommst!"
Als der Erlöser auf Golgatha allein entblößt dahing, und
weder Legionen (von Engeln) noch der Wagen (der Cheru-
bim) da waren, sah der Räuber ihn in der Schmach und
nicht in der Glorie, worin er herrlich strahlt, und flehte ihn
um Erbarmung an, daß er in seinem Reiche ihm gnädig
sein möchte. Er zog gleich einem Kleide ein reuevolles Ge-
bet an, es ihm darzubringen, indem Seufzer seinen Lippen
entquollen: „O Pforte des Lebens, laß mich in den schönen
Ort eintreten! Lebendiges Brot, gib mir an deinem Tische
mich zu erfreuen! Großer Schatz, schenke mir deinen Reich-
thum voll Güter, auf daß ich die Armut, von der ich be-
drängt bin, durch deinen Reichthum vergesse! Herr des
Weinberges, der mit den Arbeitern am Morgen um einen
Denar (Matth: XX, 2) übereingekommen, stelle mich ihnen

---

1) die beim Tode des Heilandes entstand.

ˋ. obschon ich erst um die eilfte Stunde in deinen Wein=
ˈngetreten bin! Wer gut sich angestrengt hat, erhält
seiner Arbeit; ich habe wohl nur Eine Stunde
ˋearbeitet, gib mir aber doch in deiner Erbarmung
Die vom Morgen an gearbeitet, forbern den
ˈer Zuversicht; allein ich bin erst zur Abend=
ˈrbarme dich dennoch über mich Verlornen!
ˋerwalter (Matth. XX, 8), deine große Liebe,
ˋen Lohn zu geben! Mich rufe zuerst, damit durch
mich die ersten Arbeiter ermuthigt werden! Eine Stunde
lang hab' ich bei dir, o König Christus, gearbeitet; rufe
mich zuerst, auf daß ich selig werde und durch mich die
Gutgesinnten erfreut werden" u. s. f.

3. Jesu Antwort darauf.

Jesus antwortete ihm seiner Hoffnung gemäß; er er=
öffnete seinem Flehen die große Pforte der Erbarmung.
„Wahrlich, wahrlich sag' ich dir: glaub' es fest, o Mann:
Heute noch wirst du bei mir im Reiche sein. Zwischen den
Lästerern hat deine Zunge volles Bekenntniß abgelegt; deß=
wegen wirst du am Tische des Lebens mit Abraham dich
ergötzen. Weil in düstern Wolken deine Leuchte erglänzte,
wirst du im Brautgemache des Lebens mit den Himmelsbe=
wohnern im Lichte dich erfreuen. Weil deine Ohren die
tobenden Stimmen der Lästerer gehört haben, tröste ich dich
durch jenen Jubelgesang der Wächter der Höhe (Engel
nach Daniel IV, 10 u. s. f.). Weil du die Rotte des
Kaiphas und der unsaubern Priester verachtet hast, bekleide
ich dich mit dem Gewande des Lichtes im Brautgemache des
Lichtes. Ich gebe dir den Schlüssel des Lichtes; zieh in
Eden ein und bereite den Weg dem Könige des Lichtes,

welchen das Volk verworfen hat! Reit' auf Feuer dahin und wandle auf flammendem Wege! Schreite schnell dahin und begib dich zu den Schaaren der Himmlischen! Bereite die Wege und erfreue die Wächter durch den Frieden, der nun geworden ist! Gieß in Eden selbst durch deine schönen Worte den Frieden aus! Sage den Bäumen dort: „Adam der Erbe kehrt zurück!" Wenn dir feurige Schaaren entgegenkommen, laß dich nicht vom Schauder ergreifen!"

Aus der sechsten Rede.

1. Das Unaussprechliche der Leiden Jesu.

Wer ist im Stande, die Gerichte [1]) des Sohnes auszusprechen, und welcher Mund vermag seine Leiden, wie sie waren, darzustellen? Die Last der Welt trug der Held und stand im Gerichte; von ihm forderte man Rechenschaft für das ganze Menschengeschlecht. Was Adam verbrochen hatte, darüber ward Er als Schuldiger untersucht und nahm die ganze Verantwortung desselben auf sich, um Leiden zu ertragen. Weil der Knecht gesündigt hatte, bekam der Herr der Freiheit Backenstreiche, da er sich selbst hingegeben hatte, daß Alles, was dem Adam gebührte, über ihn kommen sollte. Eva hatte verlangt, die Gottheit an sich zu reißen; darum ließ Gott selbst sich schlagen und entäußerte sich selbst (Philipp. II, 7). Die Knechte erfrechten sich das Gebot zu verachten; deßhalb wurde anstatt ihrer der Herr der Knechte mit Geißeln geschlagen. Anstatt der Schuldigen ward der Unschuldige gefangen genommen, um sie zu befreien. Auf diese Weise wollte Er schuldig werden, um die Schuldigen zu reinigen.

1) d. i. die über ihn ergangenen grausamen Urtheile.

Blick' auf seine Krone, und zähle ihre tiefen Stiche, wenn du kannst! Höre das Gericht über ihn und berechne seine Leiden, wenn du es vermagst! Du bist nicht einmal im Stande die Zahl der Dornen zu erfassen, und so kannst du auch, wenn du es recht erwägst, in die Berechnung seiner Leiden dich nicht einlassen. Das Geheimniß seiner Leiden ist in seiner Krone abgebildet und auf sein Haupt gesetzt; gleich den Stacheln dicht waren die Leiden, die er auf sich genommen. Gleich den Stichen seiner Krone war auch die Reihe seiner Schläge, und sein Gericht war mit Leiden so dicht besetzt, wie seine Krone mit Dornen.

2. Aufforderung an die Kirche, den leidenden Erlöser zu preisen.

Sing' ihm Lob, o Kirche! Deinetwegen litt er ja Schmach und Leiden und Schmerzen und den Tod am Kreuze. Durch Blut bist du aus der Gefangenschaft erlöst, o Braut des Königs! Erlöste, preis' ihn! Durch sein Leiden hat er dich frei gemacht. Erwache heut [1]) mit deinen schönen Psalmen und verherrliche deinen König mit auserlesnen Gesängen! Um deiner Ehre willen ward er von Niederträchtigen beschimpft. Ehre ihn, preise, danke, juble, verherrliche ihn durch Psalmgesang! In dieser Nacht [2]) stand er deinetwegen vor Gericht; wache ihm zu Ehren mit Liebe; denn aus Liebe zu dir hat er sich mißhandeln lassen. Heut stand vor dem Richter, um verhört zu werden, derjenige, dessen großem Gerichte alle Richter vorbehalten sind. In dieser Nacht war die Sonne [3]) eingekerkert, um ange-

---

1) am Charfreitage, an dem wahrscheinlich diese Rede gehalten wurde.

2) Vom Donnerstag auf den Freitag.

3) Christus, die Sonne der Gerechtigkeit. Malach. IV, 2.

klagt zu werden, warum sie über die Geschöpfe aufgehe und dieselben erleuchte. Heut trat das Licht [1]) hinein, um von der Finsterniß [2]) gerichtet zu werden, die da forderte, es solle nicht leuchten und sie nicht erleuchten. In dieser Nacht saß ein Erdkloß (Pilatus) da und richtete das Meer (den Unermeßlichen) und gab es Geißeln Preis, ohne vor Schauder zu erbeben. In dieser Nacht hatten Füchse den jungen Löwen in's Gefängniß geworfen und wachten und bewachten ihn, setzten sich dann und richteten ihn als schuldig. In dieser Nacht wagten Dornen sich frech an das glühende Feuer [3]), spieen es an und es rührte sich nicht, um sie zu verzehren u. s. w.

Aus der siebenten Rede.

Die neue Schöpfung durch das Leiden Christi; Seine Sabbatruhe.

Betrachten wir nun die neue Schöpfung, die da geworden, und wie erstaunlich die Leiden waren, die ihretwegen stattfanden! Schauen wir auf das Werk, das nur durch Mühe vollbracht ward, und suchen wir dort auch die Ruhe, die dafür wohl geziemend war! Der Freitag war mit seinen Leiden über den erhabnen Erlöser gekommen, der Sonnabend hingegen rief ihn zur Ruhe, seine Schmerzen zu vergessen. Am Sabbat vollendete er wie im Anfang [4]) seine Werke, und dieser siebente Tag führte ihn auf liebliche Weise zur Ruhe. Am Freitage vollendete er die neue Schöpfung, die er an ihm begonnen, und der Sabbat kam, um dem

1) Jesus trat in das Gerichtshaus.

2) Luk. XXII, 53. Finsterniß = Kinder der Finsterniß.

3) Gott wird in der hl. Schrift bekanntlich öfter ein verzehrend Feuer genannt, z. B. V. Mos. 4, 24. Hebr. XII, 29.

4) d. i. bei der ersten Schöpfung.

Ermatteten, der da schlief, Ruhe zu bringen. Hier ging das Wort in Erfüllung: „Der Herr ruhte am siebenten Tage", und dieses Geheimnisses wegen [1]) verherrlichte Moses den Sabbat. Der Tag wurde so benannt, weil an ihm die Last der Leiden aufhörte und der Herr von jener Qual der Kreuzigung ausruhte. Auf die Zeit der Kreuzigung schau, o Verständiger, wenn du kannst, verständig wie auf das „Im Anfang" (I. Mos. 1, 1)! Bei dem Leiden des Eingebornen ward die Schöpfung gleichsam empfangen, damit sie das zweite Mal als neue geistige Geburt dastehe. Das Leben vernichtete den Tod durch den Tod des Sohnes und ergoß Barmherzigkeit über Adams Staub, damit er gesammelt werde. Durch den Schweiß unsers Herrn ward Adams Schweiß [2]) abgewaschen, und Leiden machten dort den Leiden [3]) ein Ende. Durch die Nägel ward mit dem Starken [4]) die Sünde angeheftet und durch seine Kreuzigung schlug er sie, daß sie nicht mehr herrschen konnte. Alle die hohen Mauern der Unterwelt wurden zerstört, und die neue Auferstehung der Todten trat mit großer Macht an's Licht. Die Welt der Leiden ging durch die Leiden des Sohns unter, und sie ward auf hocherstaunliche Weise eine andere nicht mehr dem Leiden unterworfene. Der Unschuldige wurde anstatt der Schuldigen geschlagen, um sie durch seine Wunden leidenfrei zu machen. Die Götzenbilder der Erde

1) d. i. der vorbildenden Bedeutung wegen. Die Ruhe Gottes nach der ersten Schöpfung war Typus der Ruhe Jesu nach der vollbrachten neuen Schöpfung.

2) zu dem er zur Strafe verurtheilt war. I. Mos. III, 19.

3) Jesu Leiden endeten die Leiden der sündigen Menschen durch die Erlösung von der Sünde und ewigen Strafe.

4) d. i. Christus, der die Schuldschrift unsrer Sünden an's Kreuz heftete. Coloss. II, 14.

wurden als nichtig erwiesen, und die Schöpfung erbebte, um ihre Abgötter zum Zertrümmern nieder zu stürzen. Zürnend fiel das Leben den Tod an, und es schreckte ihn die ungewöhnliche Auferstehung der Todten. Gottes Sohn widerstand mit Macht den Leiden, und trug anstatt der Sünder die Bürde der Schmerzen. Er mühte sich ab, die Welt reich an Gütern zu machen, und ging dann in die Ruhe ein, von der Anstrengung auszurasten. Vor der Kreuzigung war die Schöpfung noch ungeordnet; nachdem aber der Heiland das Holz bestiegen, wurde sie wieder hergestellt. Unser Herr hatte sich aufgemacht, durch Mühe die Welt neu zu schaffen, und durch seine Leiden vollbrachte er es, daß sie unverweslich ward.

Aus der achten Rede.

Die Macht des Gekreuzigten [1]).

Komm, o Jude, betrachte die klaren Wahrheiten und überzeuge dich! Aus leicht erkennbaren Gründen nimm den Beweis für den Glauben! Durch welches Geheimniß erklären wohl eure Lehrer den herrlichen Triumph dieses Gekreuzigten unter den Völkern? Wenn derselbe gegen das Haus Gottes ist, wie bekehrte er dann die Völker zu dem Gotte des Hauses Abrahams? Du siehst, daß er die Bilder der Abgötterei stürzte und die Heiden der Erde aufschreckte, ihm zu gehorchen. Er stürzte die vorher angebeteten Idole, machte sie zu Schanden, und bedeckte die verehrten Götzen der Na-

1) weil das syrische Wort zlibo auch „Kreuz" bedeutet, könnte man „des Kreuzes" übersetzen. Der Zusammenhang aber zeigt, daß von der Macht eines gekreuzigten Mannes die Rede ist. Es kommen Ausdrücke vor, die auf das Kreuz sich nicht anwenden lassen. Die Rede ist an einen Juden gerichtet.

tionen mit Schmach. Zum Gespötte wurden die wichtigen Gebilde, die der Böse aufgestellt, und die Heiden lachten über den ganzen Haufen ihrer Götzen. Wie vermochte ein gekreuzigter Mann dieß zu bewirken, und durch welche Macht bändigte er die empörte Erde? Die alten Propheten beeiferten sich von Zeit zu Zeit sehr, die abgöttischen Bilder der Erde zu zerstören, und hatten es nicht vermocht. Moses kämpfte durch Wunder mit Kraft gegen Aegypten, züchtigte es durch Plagen ungemein, und doch wurde es nicht bekehrt zu Gott. Voll Eifers war Elias, brachte Hunger über's Land und verödete es, vollführte neue Dinge, rief Feuer herab, machte Regen niederströmen, schlachtete die Pfaffen der Tempel und Idole, und doch ließ das Volk den Baalsdienst nicht fahren [1]). Wie gehorcht es nun einem leidenden Manne? Der Gekreuzigte kam nicht wie Moses mit Wundern nach Aegypten, sondern in der Gestalt der Schwachheit, die er angezogen hatte, und obschon er nicht Gewalt zeigte, beugte es sich doch, warf verächtlich das Kalb weg und betet ihn mit Liebe an. Größer ist seine Macht als die der Letzten und Ersten; denn auf sanfte Weise bezwang er die Erde, daß sie zu ihm sich bekehrte. Ein schwacher Mensch hätte dergleichen nicht bewirken können. Laß dich nicht beirren, daß er gekreuzigt ist, und verachte nicht seine Schwäche! Aus eben dieser Schwäche kannst du lernen, daß es ein erstaunliches Wunder ist, daß die Schöpfung seine Kreuzigung fühlte. Weil er der Sohn des Schöpfers ist, hörte auf ihn die ganze Schöpfung, und weil er anbetungswürdig ist, entriß er die ihm gebührende Ehre den

---

1) Nach einer Reihe von Beispielen, daß Gerechte umsonst an Bekehrung der Schlechten arbeiten, fährt er fort, wie oben steht.

falschen Göttern. In Gestalt der Schwachheit zog er in alle Weltgegenden aus und unterwarf sich dieselben demüthig ohne Gewalt. In dem Einen Ausruf, den er laut am Holz ergehen ließ, vermochte er den ganzen Lärm der verderblichen Feste der Abgötterei zum Schweigen zu bringen. Wer ist wohl je im Zustande der Schwäche so stark gewesen und hat, ohne Gewalt anzuwenden, die Schöpfung sich unterworfen? Dieser ist wahrhaft der Herr der Welt und hat sich dieselbe zum Eigenthum erworben, so daß sie sich beugte ihn anzubeten. Lange Zeit hatte sie vergessen, wer ihr Herr sei; als er sie aber besuchte, erinnerte sie sich wieder, zu ihm zurückzukehren. Der Gekreuzigte ging gleich einem Lichte in der Welt über die Geschöpfe auf und reinigte den Weg vom Dunkel der Abgötterei. Durch einfältige Menschen [1]) ließ er der Erde verkünden, daß er ihr Herr sei; da verstummte das Geschrei der Weltweisen und er triumphirte. Nicht durch siegreiche Kämpfer und Weise hat er sein Reich errichtet, sondern durch Ungelehrte und Unwissende zeigte er seine Macht. Von Allem entblößte Menschen ohne Vermögen und Weltweisheit vermochten es, die Gelehrten und Reichen der Welt zu überwinden. Komm' jetzt, o Jude, erkläre uns, wenn du kannst, wie denn ein Gekreuzigter im Stande war dieß zu bewirken! Wie hat er im Stande der Schwäche die ganze Welt erbeutet, daß die ganze Schöpfung zu seiner Kreuzigung die Zuflucht nimmt? u. s. f.

Bei der Mittheilung dieser Proben aus Jakob glaube ich es bewenden lassen zu dürfen. Sie reichen wohl hin, um seine Manier zu charakterisiren, und seine Verschiedenheit vom Stile Isaaks in's Licht zu setzen.

---

1) ungelehrte Fischer. I. Korinth. 1, 26—29.

4.

Clemens von Alexandrien über Familie und Eigenthum [1]).

Von Prof. Funk.

Die alte Welt bedurfte nicht bloß in religiöser, sondern auch in socialer Hinsicht einer Umwandlung und Erneuerung und diese herbeigeführt zu haben, ist nicht das geringste unter den Verdiensten, die sich das Christenthum um die Menschheit erworben hat. Der gesellschaftlich regenerirende Einfluß der christlichen Religion tritt uns insbesondere an den beiden Instituten entgegen, die die Hauptgrundlagen der Societät bilden und deren Auffassung von Seiten eines alten Kirchenschriftstellers ich zum Gegenstand meines Vortrages wählte. Durch das Christenthum fand eine Umwandlung der Anschauungen über das Geschlechts- und Güterleben statt und der Umschwung, der sich in dem Bereiche der Geister vollzog, hatte naturgemäß einen Umschwung in der Welt der Wirklichkeit zur Folge, wiewohl dieser die ganze Höhe und Tiefe von jenem so wenig jemals erreichte, als Ideale hienieden überhaupt ihre volle Realisirung finden.

1) Eine akademische Rede.

Nur wenige Bemerkungen dürften hinreichen, diese Behauptung zu erhärten.

Der antike Geist schwang sich selbst in seinen höchsten Repräsentanten nicht zu einer reineren und würdigeren Auffassung der Ehe empor; er betrachtete wie alles Übrige so auch dieses Institut vorwiegend in seiner Beziehung zum Staate und achtete es wegen der Vortheile, die diesem daraus erwuchsen. Aber diese Achtung ruhte auf schwachen Füßen. Sie war nicht einmal eine unbedingte in der Zeit, da ein patriotischer Sinn die Herzen erfüllte, und sie hörte gänzlich auf, als das Staatsleben im Niedergang begriffen war. Erschien die Ehe und die Familie in früherer Zeit für den Einzelnen so zu sagen als ein nothwendiges Uebel, so galt sie später als ein Uebel schlechthin, dem man am Besten unter allen Umständen sich entziehe [1]). So dachte die alte Welt über die Ehe. Aber der göttliche Stifter des Christenthums zeigte sie der Menschheit als eine Anordnung Gottes nicht bloß zur Erhaltung des Geschlechtes, sondern auch zur Heiligung seiner Glieder; er trug über die geschlechtlichen Verhältnisse überhaupt eine Lehre von solcher Reinheit und Erhabenheit vor, daß sie zu dem, was das Heidenthum in dieser Beziehung dachte und that, den denkbar größten Contrast bildet.

Eine ähnliche Wahrnehmung machen wir bezüglich des Güterlebens. Ich will nicht davon reden, daß ein Theil der antiken Menschheit — und zwar in einigen Staaten der größere — rechtlos, wie er war, dem anderen nur unter dem Gesichtspunkt einer Sache erschien, dazu bestimmt, ihm das Material zum Genuss zu liefeern. Dagegen möchte ich

1) Vgl. Döllinger, Heidenthum und Judenthum S. 703.

daran erinnern, daß das Heidenthum von einer sittlichen Pflicht, dem Menschen als solchen in Noth und Leiden Hilfe und Unterstützung zu leisten, Nichts wußte. Ich will damit nicht sagen, daß durch dasselbe zum Wohl der leidenden Menschheit Nichts geschah; ich schenke vielmehr den Nachrichten aufrichtigen Glauben, welche uns von seinen wohlthätigen Veranstaltungen Kunde bringen. Aber es dürfte auch kaum nothwendig sein zu bemerken, daß die Motive, denen diese Thätigkeit entflammte, ganz andere waren, als sie hier in Betracht kommen. Ich glaube daher bei der ausgesprochenen Behauptung bleiben und annehmen zu dürfen, daß die wirkliche Gesinnung des Heidenthums über das Verhältniß des Menschen zu seinem Nächsten in dem Worte des Dichters: „Wozu einem Bettler Etwas geben? Man verliert, was man hat, und verlängert dem Armen nur ein elendes Leben", einen zwar starken, jedoch nicht unwahren Ausdruck erhalten hat [1]). Das große Grundgesetz aber, durch welches das Christenthum das Verhalten der Menschen unter einander regelte und das sein Stifter ein neues Gesetz nannte, ist in dem Gebote enthalten: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst.

Die durch das Christenthum bewirkte Umwandlung der Welt nach der angeführten doppelten Richtung vollzog sich aber nicht ohne Störung selbst in christlichen Kreisen. Wie anderwärts so machen wir auch hier die Erfahrung, daß das Leben in Gegensätzen sich fortbewegt, die sich anziehen und abstoßen, bis sie schließlich zu einer höheren Einheit sich aufheben. Dem Extrem in der Welt des Heidenthums

---

1) Plaut. Trinumus. Vgl. Döllinger, Heidenthum und Judenthum S. 722 ff. Dupanloup, die christliche Nächstenliebe S. 33 ff.

stellte sich ein Extrem in der Welt des Christenthums zur Seite, allerdings nicht in dem gleichen Umfang und von der gleichen Bedeutung, da es nicht das Christenthum selbst, sondern nur ein Bruchtheil seiner Bekenner war, der ihm anheim fiel. Gegenüber der Entartung, die bezüglich des Geschlechts- und Güterlebens unter den Heiden eingerissen hatte, geriethen einzelne Christen auf den Gedanken, ihre Religion verdamme hier jeglichen Gebrauch, und nicht etwa bloß den Mißbrauch; sie betrachteten die Ehe und den Besitz als Dinge, die mit ihrem Christenberufe unvereinbar seien, und sie bedrohten damit die Hauptgrundlagen, auf denen das gesellschaftliche Leben beruht, das Eigenthum und die Familie [1]).

Ich habe bereits eine Quelle genannt, der diese antisociale Vorstellung entflammte; sie ist der große Gegensatz, auf den hier das Christenauge in der Heidenwelt stieß. Wir kennen noch eine andere, aus der dieselbe wenn auch nicht wirklich geschöpft wurde, so doch geschöpft werden wollte, und diese ist keine geringere als das Gesetzesbuch der Christen, die hl. Schrift. Das neue Testament spricht sich an einzelnen Stellen in der That über Ehe und Besitzthum auf eine Weise aus, daß es, wenn auch ohne eigentliche Berechtigung, so doch mit einigem Schein hiefür angerufen werden konnte. Ich erinnere nur an das Wehe, das Christus den Reichen zurief, sowie an seinen Ausspruch, daß ein Kameel leichter durch ein Nadelöhr als ein Reicher in den Himmel gelange; ich erinnere an seinen Lehrvortrag über die Ehe, über die

1) Euseb. h. e. IV, 24. IV, 27. Clem. Alex. *Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος*. Auch auf die im christlichen Alterthum ziemlich zahlreich erschienenen Schriften über die Enthaltsamkeit verdient hier verwiesen zu werden. S. Clem. Al. Paedag. II, 10 (t. I. p. 509 edit Migne).

strengen und heiligen Pflichten, welche dieses Band um den Menschen schlingt, eine Auseinandersetzung, die sogar den Lippen seiner Jünger den Ausruf entgleiten ließ: „Wenn so ist die Sache des Mannes mit dem Weibe, so frommt es nicht, zu heirathen" (Matth. 19, 10). Ich erinnere weiter an die Aufforderung des Apostels Paulus, daß die Besitzenden seien als ob sie nicht besäßen, sowie an seine Worte über Ehe und Virginität, über deren Auffassung die Ansichten noch bis auf den heutigen Tag auseinandergehen.

So bildete sich in der ersten Zeit unter den Christen und Gliedern der Kirche eine gesellschaftsfeindliche Anschauung. Aber noch heftiger und gefährlicher als der Widerspruch, den Ehe und Familie innerhalb der Kirche fand, war der Angriff, der auf sie außerhalb derselben, von der Sekte der Gnostiker gemacht wurde. Ausgehend von ihrer dualistischen Weltanschauung, nach welcher Gott und die Welt, der Geist und die Materie zwei schlechthin, auch ethisch getrennte Reiche darstellen, ein Reich des Guten und ein Reich des Bösen, erfüllten sich diese mit Haß und Verachtung gegen das Fleisch und wurden unversöhnliche Gegner all der Dinge, die in näherer Beziehung zu diesem Objecte ihres Hasses stehen, Gegner gewisser Speisen und Getränke, in denen die Kraft der Materie mit potenzirter Wirkung sich äußert, Gegner namentlich der Ehe, die einen zweifachen vernichtenden Angriff von ihnen erfuhr. Ein Theil der Gnostiker — und wir dürfen annehmen der aufrichtigere — negirte einfach die Zulässigkeit der Ehe. Ein anderer — und zwar, wir dürfen ihn sicherlich so nennen, der heuchlerische, dem seine Lehre nicht Sache des Glaubens, sondern nur Mittel zur Verfolgung unlauterer Zwecke war — dieser Theil zerstörte ihre Heiligkeit, indem er das für die beste und

stärkste Bethätigung des Hasses gegen die Materie erklärte, daß man sich schrankenlos der Lust derselben überantworte. Er führte das Schlagwort im Munde, man müsse das Fleisch mißbrauchen [1], oder er machte auch den Grundsatz geltend, man müsse die Lust durch die Lust bekämpfen; denn darin erst zeige sich die sittliche Vollkommenheit, daß man selbst mitten im Genusse der Lust die Ruhe des Gemüthes nicht verliere [2]. Wie verschieden indeß die unmittelbare Anwendung ist, die die einzelnen Zweige des Gnosticismus dem Satze gaben, daß die Materie das Böse sei: das Resultat war hier wie dort dasselbe, die Auflösung der Ehe, der Ruin der Familie. —

Diese gesellschaftsfeindlichen Anschauungen, denen wir in den ersten christlichen Jahrhunderten begegnen, bilden für die socialen Erörterungen des alexandrinischen Clemens den Ausgangspunkt und dieses Verhältniß ist es auch zunächst, was mich bestimmte, sie in der Einleitung zu meinem Vortrage übersichtlich darzustellen. Jene Irrthümer standen dem gelehrten Kirchenvater gegenüber; ihre Verderblichkeit forderte ihn zu ihrer Bekämpfung auf und gab ihm eben damit Anlaß, im Gegensatz zu ihnen seine eigenen Ansichten zu entwickeln. Clemens hat sich dieser Aufgabe unterzogen und sich dadurch eine Stellung erworben, die ihn nach einer Seite hin vor allen andern Kirchenschriftstellern auszeichnet. Er ist nicht bloß der einzige unter ihnen, der sich mit der Frage nach der sittlichen Bedeutung des Besitzes eingehender beschäftigte, sondern auch der einzige, der in seinen Erörterungen sociale Gründe ins Feld führte, während z. B.

---

1) Clem. Al. Strom. III, 4. (I, 1129).
2) Clem. Al. Strom. II, 20. (I, 1061).

Irenäus und Tertullian, die, wie er, theilweise denselben Kampf kämpften, sich ausschließlich auf dem Gebiete der Theologie und Dialektik bewegten und nur Waffen gebrauchten, welche diesen Disciplinen entnommen waren. Clemens legt auch hier eine Probe ab von der universellen Bildung wie von der Freiheit und Unbefangenheit seines Geistes, vermöge deren er stets und überall das Gute und Wahre schätzte und würdigte, selbst wenn es sich bei den Gegnern vorfand, die er eben bekämpfte. Wie er in seinen metaphysischen Untersuchungen ohne Unterlaß auf die Philosophie zurückkommt und sie als Bundesgenossin in den Dienst der Wahrheit zieht, unbekümmert um die verächtliche Abweisung, welche diese Wissenschaft von vielen seiner Glaubensgenossen erfuhr [1]), aber auch nicht blind gegen die Irrthümer, in welche ihre Vertreter geriethen, so geht er in diesen praktischen Fragen auf das Leben selbst ein und forscht nach den Gründen, welche bei vernünftiger Betrachtung für eine richtige Lösung hier zu finden sind.

Mit den Verhältnissen, durch die Clemens zu seinen sittlich-socialen Erörterungen veranlaßt wurde, habe ich bereits auch die Aufgabe genannt, die er zu lösen hatte. Sie ist die Begründung der Zulässigkeit und Heiligkeit der Ehe und die Begründung der Rechtmäßigkeit des Eigenthums.

Was die Lösung der ersten Aufgabe anlangt, so verzichte ich hier darauf, unserem Schriftsteller auf seinem ganzen Beweisgange zu folgen, soweit dieser theologischer Art ist. Es dürfte genügen, seine betreffenden Anschauungen im Allgemeinen hervorzuheben. — In dieser Beziehung ist vor Allem klar: die Rechtmäßigkeit und Heiligkeit der Ehe

1) Strom. VI, 10 ff.

ergab sich für ihn ebenso von selbst aus seiner theologischen Grundlehre von Gott als dem Schöpfer der Welt und dem Gesetzgeber des alten Bundes, wie die Unerlaubtheit oder schließliche Auflösung derselben auf dem dualistischen Standpunkt seiner Gegner eine natürliche Folge war. Gott selbst hat hiernach die Ehe als eine heilige und unauflösliche Verbindung von Mann und Weib angeordnet und die Einwände, welche die Gnostiker gegen sie erhoben, erweisen sich von hier aus als bloße Producte ihrer irregeleiteten Phantasie [1]).

Gelangte Clemens vermöge seiner theologischen Grundanschauung zur Erkenntniß der Zulässigkeit der Ehe, so wurde er durch seine socialen Betrachtungen, durch die Erwägung der Folgen, die die Theorie seiner Gegner für Familie und Staat, für Heimath und Vaterland nach sich ziehen würde, noch weiter geführt. Er gibt dieses zu erkennen, indem er die Strafen billigt, welche Gesetzgeber und Philosophen im Alterthum auf die Ehelosigkeit gelegt haben, da diese die Population vermindere, die Auflösung der Staaten und der aus ihnen bestehenden Menschenwelt herbeiführe [2]). Er nennt die Ehelosigkeit einen Verstoß gegen die göttliche Weltordnung und einen Beweis von Schwäche und Unmännlichkeit. Er erklärt die Ehe und die Begründung einer Familie geradezu für eine Pflicht, beruhend in der Rücksicht auf das Vaterland wie in der Rücksicht auf die Vollendung der Welt, zu der jeder Einzelne seinen Theil beizutragen habe, und er gibt dieser Auffassung schließlich noch eine theologische Stütze. Er beruft sich nicht bloß auf das „Wachset und vermehret euch“, das Gott zu unsern

---

1) Vgl. Strom. III, 3—17.
2) Strom. III, 23 (I, 1092 ff.).

Stammeltern gesprochen, sondern er verweist auch auf die verschiedenen Eigenschaften, mit denen der Schöpfer die Geschlechter ausgestattet, und namentlich auf das Verhältniß der Abhängigkeit, in das er den Mann von der Pflege des Weibes gestellt und rücksichtlich dessen er Eva die Gehilfin Adams genannt habe [1]).

Dieses Urtheil ist jedoch nicht in der Ausdehnung und Strenge zu nehmen, daß schon der Ehelose als solcher als Verletzer einer Pflicht erscheinen würde. Clemens redet hier nicht von einer absoluten Pflicht, die keine Ausnahme zuläßt, sondern mit Anspielung auf die Kategorientafel des Stagiriten nur von einer s. g. relativen Pflicht, die nicht schlechthin und für jedermann, sondern nur unter gewissen Voraussetzungen objectiver und subjectiver Art vorhanden ist. Diese Voraussetzungen, die von der Eingehung einer Ehe entbinden, werden von ihm ausdrücklich namhaft gemacht, aber an dem Orte, wo er zunächst und in längerer Rede von diesem Gegenstande handelt, auf die irdischen Verhältnisse beschränkt. Sie lassen sich kurz in dem Satze zusammenfassen: es ist bisweilen unmöglich, unter geeigneten Umständen, betreffen diese nun die Person oder ihre äußere Lage, eine passende Ehehälfte zu finden [2]).

---

1) Strom. II, 23 (I, 1089). Die bezügliche Hauptstelle lautet: *Γαμητέον οὖν πάντως καὶ τῆς πατρίδος ἕνεκα, καὶ τῆς τῶν παίδων διαδοχῆς, καὶ τῆς τοῦ κόσμου, τὸ ὅσον ἐφ' ἡμῖν, συντελειώσεως ..... Αἱ δὲ σωματικαὶ νόσοι μάλιστα τὸν γάμον ἀναγκαῖον δεικνύουσι· ἡ γὰρ τῆς γυναικὸς κηδεμονία καὶ τῆς παραμονῆς ἐκτένεια τὰς ἐκ τῶν ἄλλων οἰκείων καὶ φίλων ἔοικεν ὑπερτίθεσθαι προσκαρτερέσεις, ὅσῳ τῇ συμπαθείᾳ διαφέρειν καὶ προσεδρεύειν μάλιστα πάντων προαιρεῖται καὶ τῷ ὄντι κατὰ τὴν Γραφὴν ἀναγκαία βοηθός.*

2) Strom. II, 23 (I, 1085). *Ζητοῦμεν δὲ, εἰ γαμητέον· ὅπερ τῶν κατὰ πρός τί πῶς ἔχειν ὠνομασμένων ἐστίν. Τίνι γὰρ γαμητέον, ὅπερ καὶ πῶς ἔχοντι, καὶ τίνα καὶ πῶς ἔχουσαν· οὔτε γὰρ παντὶ γαμητέον*

Die Ungunst der Lebensschicksale ist indessen nicht das Einzige, was die Pflichtmäßigkeit der Ehe in einem einzelnen Falle aufhebt; dieselbe Kraft hat auch eine höhere Rücksicht, der Entschluß, um Gottes und seines Heiles willen in der christlichen Virginität leben zu wollen. Clemens spricht sich zwar über diesen Punkt nicht mit derselben Bestimmtheit und Nachdrücklichkeit aus wie über jenen, doch gibt er an wiederholten Stellen seine Anschauung unzweideutig zu erkennen. Er verlangt Beharrlichkeit für den einmal gefaßten Entschluß, betreffe er die Enthaltsamkeit oder die Verehelichung [1]; er fordert denjenigen, der in freier Entschließung die Virginität gelobte, auf, sie zu bewahren [2], und er erklärt, daß diese eine ungetheiltere und ungestörtere Hingabe an die Interessen des Seelenheils ermögliche als das Leben in der Familie [3]. Clemens gestattet hiernach die christliche Virginität, und wenn wir auf seine Motivirung schauen, so dürfen wir sagen, er empfiehlt sie, wiewohl er eine Empfehlung nirgends ausdrücklich ausspricht.

Diese Incongruenz zwischen Gedanke und Darstellung mag auf den ersten Anblick befremden. Allein bei genauerer Erwägung dürfte sich die Zurückhaltung, die unser Kirchenschriftsteller in seiner Rede über die Virginität beobachtet, ebenso sehr aus seiner äußern Lage erklären, wie die Offenheit, mit der er für die Recht- und Pflichtmäßigkeit der Ehe

---

οὔτε πάντοτε, ἀλλὰ καὶ χρόνος ἐστὶν ἐν ᾧ καθήκει, καὶ πρόσωπον ᾧ προσήκει καὶ ἡλικία μέχρι τίνος. Οὔτε οὖν παντὶ γαμητέον πᾶσαν οὔτε πάντοτε, ἀλλ' οὐδὲ παντελῶς καὶ ἀναίδην, ἀλλὰ τὸ πῶς ἔχοντι καὶ ὁποίαν καὶ ὁπότε δεῖ καὶ χάριν παίδων καὶ τὴν κατὰ πάντα ὁμοίαν καὶ μὴ βίᾳ ἢ ἀνάγκῃ στέργουσαν τὸν ἀγαπῶντα ἄνδρα.

1) Strom. III, 12 (I, 1177 f.).

2) Strom. III, 15 (I, 1197).

3) Strom. VII, 12 (II, 500).

eintritt. Clemens lebte nicht in einer Zeit, wo die Furcht vor einer Superpopulation die Politik in Theorie und Praxis beunruhigte; er lebte vielmehr in einer Zeit, da die Ehe und die Familie in den weitesten Kreisen in Mißcredit gekommen waren und selbst in der Literatur bald aus niederen, bald aus vermeintlich höheren Motiven tödtliche Angriffe erfuhren [1]); in einer Zeit, da die Besorgniß einer Entvölkerung der Erde wohl ebenso begründet war als die Besorgniß einer Uebervölkerung in der jüngsten Vergangenheit. Solche Verhältnisse, die von ihm ausdrücklich berücksichtigt und nachdrücklich bekämpft werden, konnten kaum ohne Einfluß auf seine Darstellung sein; sie dürften ebensowohl seine Entschiedenheit auf der einen als seine Vorsicht auf der anderen Seite bedingt haben.

Dazu kommt in letzterer Beziehung noch ein Weiteres. Die christliche Virginität und die Ascese an sich war in dieser Zeit nicht dasjenige, was angefochten und bestritten wurde; sie war vielmehr — etwa abgesehen von einigen Zweigen des Gnosticismus, und auch diese haben sie mehr nur verzerrt als negirt — unter den Christen allgemein anerkannt. Clemens konnte es daher nicht als seine Aufgabe betrachten, sie besonders hervorzuheben; er konnte dieses um so weniger thun, je näher bei dem damals herrschenden Gegensatze die Gefahr lag, einen bloßen Rath im Sinne eines Gebotes aufzufassen. Was in dieser Zeit einen Gegenstand der Controverse bildete, das waren allein die Motive, auf denen die Virginität beruht, das war allein der Charakter der Ascese, ob diese physikalischer oder ethischer Natur ist. Der Gnosticismus betrachtete in Consequenz

1) Strom. II, 23.

seiner Theologie die Bewahrung der Virginität als pflichtmäßig und geboten für jedermann; er erhob diese Lebensweise über den Bereich der Selbstentschließung des Einzelnen und indem er ihre Freiheit negirte, zerstörte er ihre Sittlichkeit. Gegen diese Verirrung wollte Clemens allein ankämpfen und er gibt dieses hinlänglich zu erkennen durch den großen Nachdruck, den er auf die Freiheit der Wahl in diesem Punkte legt. Er betont es an wiederholten Stellen, die Enthaltsamkeit dürfe nicht das nothwendige Resultat des Hasses gegen die Materie, sie müsse vielmehr das freie Resultat eines Gerichtes sein, in das der Mensch voll heiligen Ernstes und unter dem Beistande des Logos mit sich selbst geht, um die Neigungen, Anlagen und Kräfte seines ganzen Wesens zu prüfen und nach Befund derselben seine Entschließung zu treffen [1]).

Die Anschauung des alexandrinischen Clemens über Virginität und Ehe, wie sie sich uns im Bisherigen dargestellt hat, birgt unverkennbar einen gewissen Gegensatz in sich. Dieser tritt allerdings nicht darin hervor, daß er das eine Mal der Ehelosigkeit seine Anerkennung zollt, das andere Mal eine Anklage wider sie erhebt, als verstoße sie gegen den göttlichen Weltplan und verrathe sie Schwäche und Feigheit; denn es liegt auf der Hand, daß er an den bezüglichen Stellen von einer doppelten Ehelosigkeit redet, hier von der christlichen Enthaltsamkeit, die in Wahrheit ist, was das Wort besagt, dort von der heidnischen Ehelosigkeit, die nicht auf sittlichen, sondern auf sinnlichen und verwerflichen Motiven beruhte. Dagegen thut sich ein gewisser

1) Strom. III, 3. III, 7. III. 18. IV, 13. VII, 12. An letzterem Orte heißt es: τὸ γαμεῖν δὲ, ἐὰν ὁ Λόγος ἐρῃ, λέγω καὶ ὡς καθήκει.

Gegensatz darin auf, daß er hier der Ehe die Bedeutung einer socialen Pflicht beimißt, dort aber von der Virginität sich eine größere Sicherheit in Ansehung des Heiles verspricht, und dieser Gegensatz erhielt durch ihn selbst noch einen genauer formulirten Ausdruck. An dem Orte, wo Clemens ein Bild von dem Leben des vollkommenen Christen entwirft und darstellt, wie alle Handlungen des wahren Gnostikers, selbst gewöhnliche und unscheinbare Verrichtungen von höheren Zwecken getragen und geheiligt seien, kommt er zum letzten Mal auf diesen Punkt zu sprechen und faßt er seine Anschauung folgendermaßen zusammen. „Der vollkommene Christ," sagt er, „nimmt die Apostel zu Vorbildern und es erweist sich in Wahrheit als ein Mann nicht der, welcher ein einsames Leben wählt, sondern jener erringt den Sieg über andere Männer, der der Ehe und Familie und der Sorge für das Hauswesen ohne Lust und Betrübniß sich widmet, so daß er weder von der Liebe zu Gott sich abziehen läßt noch den mannigfachen Versuchungen unterliegt, die ihm durch Weib und Kind, durch Gesinde und Besitzthum bereitet werden. Dem Unverehelichten aber werden viele Versuchungen erspart. Da er nur für sich allein zu sorgen hat, so wird er weniger gestört in der Sorge für sein eigenes Heil, jener aber überragt ihn durch seine Stellung im Leben" [1]). Wir haben an diesem Orte eine ziemlich schroffe Gegenüberstellung von Virginität und Ehe und eine ausdrückliche Anerkennung zweier Lebenswege, von denen der eine eine fruchtbarere Thätigkeit für den Himmel, der andere ein erfolgreicheres Wirken für die Erde gestattet. In diesem Gegensatz kommt die bezügliche Lehrdarstellung

1) Strom. VII, 12 (II, 497 ff.).

seiner Theologie die Bewahrung der ... uß und ihn zu
mäßig und geboten für jedermann ... ich mir gesetzt habe.
weise über den Bereich der Selb... etwa zu erklären und
und indem er ihre Freiheit ... erselben, und ich brauche
lichkeit. Gegen diese Be... en, da diese Anschauung ja
kämpfen und er gibt ... ümlichkeit unseres Kirchenschrift-
den großen Nachd... ihr vielleicht unter sämmtlichen Vätern
in diesem Pu... Ausdruck gelichen hat.
Stellen, di... nach dieser Darstellung der Lehre des alexandrinischen
Resultat ... über Ehe und Familie schreite ich zu seiner An-
das ... schauung über das Eigenthum fort.
vo... Beide Institute, Familie und Eigenthum, sind in ihrem
Schicksal eng mit einander verbunden: der Angriff auf das
eine pflegt in der Regel von einem Angriff auf das andere
begleitet zu sein. Die Geschichte hat uns diesen Zusammen-
hang schon zu wiederholten Malen gezeigt und eine unbe-
fangene Betrachtung läßt uns ihn als einen natürlichen und
nothwendigen erkennen. Es ist für jeden Vernünftigen ein-
leuchtend: das Familienleben kann ohne den Bestand des
Eigenthums nicht gedeihen und die Energie des Eigenthums
beruht auf seiner Fortpflanzung in der Familie. Ich nehme
diesen Zusammenhang auch in der Periode des alexandrini-
schen Clemens an, obwohl ich außer Stande war, in den
Schriften desselben seine Spuren zu entdecken, und obwohl
ich glaube, daß unser Schriftsteller selbst noch kein Bewußt-
sein von ihm hatte, was sich übrigens bei der erst später
beginnenden Bildung einer tiefer gehenden Kenntniß des
gesellschaftlichen Lebens unschwer erklärt. Ich nehme diesen
Zusammenhang auch für jene Zeit an, weil es mir höchst
unwahrscheinlich dünkt, daß die ungesunde Ansicht, die ein-
zelne Christen von der Ehe hegten, ohne Einfluß gewesen

ollte auf die ungesunde Vorstellung, die, sei es un-
bei diesen selbst oder bei ihren Brüdern, in Be-
üterlebens herrschte; weil es mir unwahrschein-
ß zwei Erscheinungen, zwischen denen wir mit
neren Zusammenhang statuiren, zwar gleich-
in irgend einem Causalnexus mit einander
aufgetaucht sein sollten.

Was nun die Stellung unseres Schriftstellers zur Eigenthumsfrage anlangt, so haben wir das Glück, sie nicht aus den einzelnen Aeußerungen allein erschließen zu müssen, die sich da und dort in seinen Hauptschriften zerstreut finden; wir besitzen aus seiner Feder zugleich eine besondere Schrift, die den fraglichen Gegenstand behandelt und den Titel führt: *Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος;* kann der Reiche selig werden? Schon aus dieser Ueberschrift erhellt, daß Clemens die Frage nach der Rechtmäßigkeit des Eigenthums nicht für sich und mit Bezug auf seinen natürlichen Ursprung, wie es der Philosoph oder Politiker thäte [1]), sondern als Theologe theologisch behandelte, wie er denn auch durch ein theologisches Interesse zu seiner Arbeit veranlaßt wurde, durch das Interesse, einem Mißverständniß entgegen zu treten, das sich an einige biblische Stellen geknüpft hatte, und so das Hinderniß zu beseitigen, das durch dieses Mißverständniß der Ausbreitung des Christenthums bereitet wurde. Das Mißverständniß betraf namentlich das bekannte Wort des Herrn von den Schwierigkeiten, mit denen der Reiche für seine Seligkeit zu kämpfen hat, ein Wort, das von Manchen in grob-sinnlicher Weise dahin verstanden wurde, als sei der Reichthum an sich und unabhängig von der geistigen Verfassung

1) Vgl. Thiers, De la propriété.

des alexandrinischen Clemens zum Abschluß und ihn zu constatiren, erforderte die Aufgabe, die ich mir gesetzt habe. Eine Auseinandersetzung aber, wie er etwa zu erklären und zu vermitteln ist, liegt jenseits derselben, und ich brauche sie jetzt um so weniger zu geben, da diese Anschauung ja nicht eine besondere Eigenthümlichkeit unseres Kirchenschriftstellers ist, obwohl er ihr vielleicht unter sämmtlichen Vätern den stärksten Ausdruck geliehen hat.

Nach dieser Darstellung der Lehre des alexandrinischen Clemens über Ehe und Familie schreite ich zu seiner Anschauung über das Eigenthum fort.

Beide Institute, Familie und Eigenthum, sind in ihrem Schicksal eng mit einander verbunden: der Angriff auf das eine pflegt in der Regel von einem Angriff auf das andere begleitet zu sein. Die Geschichte hat uns diesen Zusammenhang schon zu wiederholten Malen gezeigt und eine unbefangene Betrachtung läßt uns ihn als einen natürlichen und nothwendigen erkennen. Es ist für jeden Vernünftigen einleuchtend: das Familienleben kann ohne den Bestand des Eigenthums nicht gedeihen und die Energie des Eigenthums beruht auf seiner Fortpflanzung in der Familie. Ich nehme diesen Zusammenhang auch in der Periode des alexandrinischen Clemens an, obwohl ich außer Stande war, in den Schriften desselben seine Spuren zu entdecken, und obwohl ich glaube, daß unser Schriftsteller selbst noch kein Bewußtsein von ihm hatte, was sich übrigens bei der erst später beginnenden Bildung einer tiefer gehenden Kenntniß des gesellschaftlichen Lebens unschwer erklärt. Ich nehme diesen Zusammenhang auch für jene Zeit an, weil es mir höchst unwahrscheinlich dünkt, daß die ungesunde Ansicht, die einzelne Christen von der Ehe hegten, ohne Einfluß gewesen

sein sollte auf die ungesunde Vorstellung, die, sei es unmittelbar bei diesen selbst oder bei ihren Brüdern, in Betreff des Güterlebens herrschte; weil es mir unwahrscheinlich dünkt, daß zwei Erscheinungen, zwischen denen wir mit Grund einen inneren Zusammenhang statuiren, zwar gleichzeitig, aber ohne in irgend einem Causalnexus mit einander zu stehen, aufgetaucht sein sollten.

Was nun die Stellung unseres Schriftstellers zur Eigenthumsfrage anlangt, so haben wir das Glück, sie nicht aus den einzelnen Aeußerungen allein erschließen zu müssen, die sich da und dort in seinen Hauptschriften zerstreut finden; wir besitzen aus seiner Feder zugleich eine besondere Schrift, die den fraglichen Gegenstand behandelt und den Titel führt: **Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος;** kann der Reiche selig werden? Schon aus dieser Ueberschrift erhellt, daß Clemens die Frage nach der Rechtmäßigkeit des Eigenthums nicht für sich und mit Bezug auf seinen natürlichen Ursprung, wie es der Philosoph oder Politiker thäte [1]), sondern als Theologe theologisch behandelte, wie er denn auch durch ein theologisches Interesse zu seiner Arbeit veranlaßt wurde, durch das Interesse, einem Mißverständniß entgegen zu treten, das sich an einige biblische Stellen geknüpft hatte, und so das Hinderniß zu beseitigen, das durch dieses Mißverständniß der Ausbreitung des Christenthums bereitet wurde. Das Mißverständniß betraf namentlich das bekannte Wort des Herrn von den Schwierigkeiten, mit denen der Reiche für seine Seligkeit zu kämpfen hat, ein Wort, das von Manchen in grob-sinnlicher Weise dahin verstanden wurde, als sei der Reichthum an sich und unabhängig von der geistigen Verfassung

1) Vgl. Thiers, De la propriété.

des Besitzenden ein Hinderniß des Heils und als sei es die erste und unerläßliche Pflicht des Reichen, seiner Güter im buchstäblichen Sinne des Wortes sich zu entäußern.

Eine solche Verkennung der Lehre des Evangeliums veranlaßte Clemens wiederum, für die Sache der Wahrheit in die Schranken zu treten. Er entsprach seiner Aufgabe, indem er unter Zugrundlegung der biblischen Erzählung von dem reichen Jüngling die Bedingungen feststellte, welche allein für den Eintritt in das Himmelreich bestehen, auf die ungereimten Folgerungen hinwies, die sich aus der Thesis seiner Gegner ergeben (da nach ihr die Unbemittelten schon als solche zur Seligkeit gelangen würden und sogar die Verächter des Reichthums unter den heidnischen Philosophen vor Ankunft des Heilandes und trotz der Unlauterkeit ihrer Motive derselben theilhaftig geworden wären) und ihrer sinnlichen Auffassung der Worte Christi eine geistige, Gottes und des Erlösers allein würdige entgegensetzte [1]). Dabei bediente er sich nicht bloß theologischer Argumente, indem er sich auf die Schriftstellen berief, in denen das Eigenthum als zurecht bestehend vorausgesetzt ist, und den Nutzen hervorhob, der dem christlichen Streben selbst durch den Besitz erwächst; er machte auch Gründe socialer Art geltend und würdigte das Eigenthum nach seiner Bedeutung für die Gesellschaft. Er erblickt in ihm das Mittel, die Menschen enger unter sich zu verbinden, und er schlägt dieses gesellschaftsbildende Element so hoch an, daß er geradezu erklärt, die Gemeinschaft würde sich lösen, wenn Niemand mehr Etwas besäße [2]).

1) *Τίς ὁ σωζόμενος* c. 1—12.
2) ibid. c. 13.

Nachdem Clemens die Rechtmäßigkeit des Besitzes dargethan, schreitet er dazu fort, ihn noch besonders vom Standpunkte der christlichen Moral zu betrachten und dieses gibt ihm Gelegenheit, den Begriff des Eigenthums noch weiter zu entwickeln. Auf diesem Standpunkt erscheint ihm der Besitz als solcher noch nicht als ein Gut, wie er dieses in Beziehung zur Societät ist; hier erscheint er ihm vielmehr als ein Adiaphoron, als etwas Indifferentes, das eine ethische Bedeutung erst durch den Gebrauch erhält, den sein Inhaber von ihm macht. Er ist ein Werkzeug, fähig zu einer doppelten Verwendung, zu einer guten wie zu einer schlimmen, zu einer wohlthätigen wie zu einer selbstsüchtigen je nach der Disposition des Menschen, in dessen Hand er sich befindet, aber bestimmt zu einer, nämlich zu der ersteren, die ihm zu geben dieser eine sittliche Verpflichtung hat [1]).

Das Eigenthum ist hiernach für Clemens ein Recht in dem Sinne, daß es keinem Dritten zusteht, sich einen Eingriff in und einen Angriff auf dasselbe zu erlauben. Aber es ist kein absolutes Recht in dem exclusiven Sinne, daß der Eigenthümer bei seiner Verwendung nur auf sich angewiesen und aller Rücksichten auf seine Mitmenschen enthoben wäre [2]). Denn obwohl frei und unabhängig von außen, ist dieser doch in seinem Innern durch das Gesetz gebunden, das ihm der Urheber jenes Rechtes gegeben, an dem Genusse seiner Güter auch den Nächsten Theil nehmen zu lassen. Clemens erklärt in dieser Beziehung ausdrücklich, Gott habe zwar das Eigenthum angeordnet, aber seinen Gebrauch auf das

1) *Τίς ὁ σωζόμενος* c. 13—15.

2) Sich berufend auf das biblische Wort Luk. 16, 9 erklärt Clemens: *φύσει μὲν ἅπασαν κτῆσιν ἣν αὐτός τις ἐφ' ἑαυτοῦ κέκτηται, οὐκ ἰδίαν οὖσαν ἀποφαίνων* (sc. *ὁ Χριστός*). *Τίς ὁ σωζόμενος* c. 31.

Nothwendige beschränkt und gewollt, daß dieser ein gemeinsamer sei[1]), und er beruft sich für die Richtigkeit dieser Anschauung auf die zahlreichen Aufforderungen Gottes zur Verrichtung von Werken der Barmherzigkeit, Aufforderungen, die ebensowohl den Bestand des Eigenthums voraussetzen als auch dieses wiederum durch die Pflichten beschränken, die sie mit ihm verbinden.

Im Zusammenhang mit dieser Auffassung des Eigenthums in seinen Rechten und Pflichten steht das Urtheil unseres Clemens über das Darlehen und dieses verdient um so mehr unsere Aufmerksamkeit, da er selbst zu erkennen gibt, daß er damit nicht etwa nur eine einzelne Pflicht des Christen andeuten, sondern in gewisser Weise seine Stellung zum Güterleben überhaupt zum Ausdruck bringen will. Die Stelle, in der er sich hierüber ausspricht, ist genauer zu betrachten, weßhalb ich sie in ihrer ganzen Ausdehnung anführe. Sie lautet: „Ueber die Erweise der Wohlthätigkeit und Geselligkeit wäre zwar viel zu sagen, aber es genügt das Eine. Das Gesetz verbietet, dem Bruder auf Zinsen zu leihen, wobei es unter Bruder nicht bloß den versteht, der dieselben Eltern hat, sondern auch den, der dem gleichen Stamme angehört, die gleiche Gesinnung hat und des gleichen Logos theilhaftig geworden ist; es verbietet dieses, indem es nicht will, daß man Gewinn aus dem Gelde ziehe, sondern vielmehr mit offenen Händen und bereitwilligem Herzen den Bedürftigen mittheile; denn Gott hat solchen Erweis der Liebe befohlen. Auch ermangelt der Wohlthätige nicht bemerkenswerther Zinsen, er empfängt, was die Menschen am Höchsten schätzen, Sanftmuth, Rechtschaffenheit, Hoch-

1) Paedag. II, 12. Τίς ὁ σωζ. c. 31.

herzigkeit, Lob und Ruhm" [1]). Clemens stempelt hiernach das Darlehen nicht zu einem absolut unentgeltlichen und verbietet den Zins nicht schlechthin. Er redet nicht bloß nur von einem Darlehen an Arme und Bedürftige, sondern er beschränkt noch außerdem die Unentgeltlichkeit desselben auf eine gewisse Anzahl von Menschen, auf die Mitglieder einer bestimmten Gesellschaft, beruhe nun diese auf einer physischen oder moralischen Grundlage. Er spricht von einem unentgeltlichen Darlehen. Aber dieses ist für ihn nur eine Liebespflicht und als solche ein Akt, der schon durch die allgemeinen Pflichten geboten ist, die nach seinem Dafürhalten der Reichthum begründet. Das unentgeltliche Darlehen bildet, wie wir sagen könnten, in dem Genus von Obliegenheiten, die dem Menschen aus dem Besitze von irdischen Gütern erwachsen, eine Species, freilich wie aus den Einleitungsworten zu der angeführten Stelle hervorleuchtet, von der Art, daß in ihr das Genus selbst in gewissem Maße sich wiederum spiegelt.

Neben diesem eigenthumsfreundlichen weht noch ein anderer Geist in den Schriften des Alexandriners, der sich auf den ersten Anblick beinahe als ein eigenthumsfeindlicher darstellt. Diese Erscheinung darf in Anbetracht seiner Stellung in der Mitte zweier Welten nicht befremden, von denen die eine so hohe Anforderungen communicativer Art an die Besitzenden stellte, daß einige der Ihrigen den Besitz selbst für unzulässig hielten, die andere dagegen den Einzelnen völlig frei mit seinen Gütern gewähren ließ und ihn sogar zu egoistischer Selbstbeschränkung aufforderte. Diese letztere Gesinnung, die dem Rechte die Pflicht zum Opfer brachte, war

1) Strom. II, 18. (I, 1024).

für ihn von der Wahrheit ebenso weit entfernt als jene, die das Recht in der Pflicht untergehen ließ, und sie war es, die ihn veranlaßte, neben der Vertheidigung zugleich eine Anklage gegen den Reichthum zu erheben, eine Anklage, die jedoch nicht seine rechtliche Grundlage, sondern nur seinen Gebrauch betrifft und daher mit jener sich wohl verträgt.

Die Anklage mußte um so schärfer ausfallen, je größer der Luxus in seiner heidnischen Umgebung und je einfacher und nüchterner seine eigene Anschauung von der Verwendung der materiellen Güterwelt war. Clemens ließ sich nämlich von dem Gedanken beherrschen, daß der praktische Zweck allein hier den Ausschlag geben und daß nur die Brauchbarkeit, nicht auch Schönheit, Pracht und ähnliche Rücksichten die Wahl des Stoffes für die menschlichen Geräthschaften bestimmen sollten [1]). Er spricht den Satz aus, das Nützliche sei auch das Bessere und das Geringe und Wohlfeile verdiene den Vorzug vor dem Theuren und Kostbaren; alle edlen Metalle seien, um von der Schwierigkeit ihrer Erwerbung und Bewahrung gar nicht zu reden, ungeschickt zum Gebrauch, wie sich denn auch Niemand eines sibernen Pfluges oder einer goldenen Sichel bediene [2]).

Bei solcher Ansicht mußte es ihm allerdings schwer fallen, Zustände zu begreifen, wie sie in der damaligen Welt herrschten, in der silberne und goldene Geschirre nicht bloß den Schmutz der Hände, sondern noch Anderes aufzunehmen pflegten, während nach seinem Dafürhalten Gefässe aus Thon zur Verrichtung desselben Dienstes geeigneter gewesen wären. Daher stammt denn auch die beißende

1) Paedag. II, 3 und 11.
2) Paedag. II, 3. (I, 432).

Sprache, die er bisweilen gegen Pracht und Luxus führt, daher auch das Urtheil, der Reichthum in schlechten Händen sei eine Akropolis des Lasters, in der Viele des Heiles verlustig gehen [1]).

Wenn man in den Schriften unseres Kirchenschriftstellers nur die angeführten Aussprüche ins Auge faßt, in denen er einer prosaisch-nüchternen Zweckmässigkeits- und Nützlichkeitstheorie huldigt, so könnte man sich versucht fühlen zu glauben, er wolle dem Christen keinen anderen Gebrauch von seinem Besitzthum gestatten als denjenigen, der eben zur Fristung des einfachen Daseins nothwendig ist, er wolle jedes Streben nach Verschönerung des Lebens, er wolle den Luxus in dem besseren Sinne verurtheilen, den man in der Gegenwart mit diesem Worte zu verbinden pflegt; er wolle mit einem Worte den Eigenthumsbegriff auf das Ungebührlichste einschränken. — Dieser Schluß wäre indessen nicht richtig, durch so viele Stellen er auch nahe gelegt wird. Clemens empfiehlt zwar den Luxus nicht und darüber brauchen wir uns kaum zu verwundern; er befürwortet vielmehr die größtmögliche Einfachheit und Sparsamkeit in Verwendung der irdischen Güter; er sieht den wahren Reichthum in der Armuth an Bedürfnissen und die wahre Geistesgröße nicht in dem Stolz auf Besitzthum, sondern in der Verachtung desselben [2]). In diesem Losgelöstsein von dem Erdenleben denkt er sich das Ideal eines Christen. Aber er weiß auch, daß dieser höchste Maßstab nicht auf alle Menschen anwendbar ist und er geht darum nicht so weit, dem Luxus den Vernichtungskrieg zu erklären; er hält ihn im Gegentheil

1) Paedag. l. c. (I, 437).
2) Paedag. II, 3.

bis zu einem gewissen Grade für sittlich zulässig wie in der Kleidung und dem Schmucke des Leibes so in der häuslichen Einrichtung [1]). Ja er weiß ihn sogar noch von einem höheren Gesichtspunkt aus zu würdigen als dem der individuellen Liebe zum Genuß, die ihn eben nicht entbehren will, oder des Strebens nach einem angenehmeren und freundlicheren Dasein; er erkennt in ihm ein gesellschaftsbildendes Element [2]). Doch macht er seinen Bestand noch immerhin von einigen Bedingungen abhängig. Er fordert, daß das Herz sich von einer unordentlichen Neigung zum Aufwand und zum Schmuck frei erhalte [3]) und daß dieser nicht ein Unrecht gegen die Natur involvire, wie ein solches nach seiner Meinung bei dem Tragen von falschen Haaren, bei dem Tragen von Ohrenringen oder bei der gänzlichen Entfernung des Barthaares vorliegt [4]). Er betrachtet den Schmuck namentlich dann als erlaubt, wenn er im Dienste höherer Interessen steht und sich als ein Mittel erweist, der Sünde eine Schranke zu setzen. Doch höher als die Verschönerung des Körpers durch Anwendung eines äußeren Zierraths schätzt er die Pflege seiner eigenen Schönheit durch das Mittel geziemender Bewegung, durch Thätigkeit und Arbeitsamkeit, durch Mäßigkeit im Genuß von Speise und Trank [5]).

---

1) Paedag. III, 11. Strom. I, 2 und 4.

2) Paedag. II, 1. I, 401. *Πολυτέλεια δὲ οὐκ εἰς ἀπόλαυσιν ἔρημον, ἀλλ' εἰς μετάδοσιν κοινωνικὴν ἐπιτήδειος.* Die Stelle bezieht sich zunächst nur auf eine ausgesuchtere Tafel, darf aber sicherlich von dem Luxus überhaupt verstanden werden.

3) Paedag. II, 12.

4) Paedag. III, 3 und 11. (I, 580 f. 630).

5) Paedag. III, 11.

Das Eigenthum besteht somit für Clemens auch nach dem Evangelium zurecht. Der Christ kann unbeschadet seines Heiles irdische Güter und selbst Reichthum erwerben. Ein gewisses Maß fördert ihn sogar in Erfüllung seiner höheren Aufgabe. Er ist auch befugt, für seine Person den Gebrauch von seiner Habe zu machen, der ihm nach den für ihn maßgebenden Verhältnissen als der angemessene erscheint. Doch möge er bedenken, daß Weniges zum Leben genügt und daß das Geringe es in der Regel dem Kostbaren zuvorthut. Er möge nie vergessen, daß die äußeren Güter als solche vor dem ewigen Richterstuhl der Wahrheit ihn um kein Haar breit höher stellen, daß der wahre Werth des Menschen in seinem Innern, in der Tugend und Rechtschaffenheit beruht [1]), daß der Reichthum daher im Grunde eher seine Verachtung als seine Ambition verdient. Noch weniger möge er vergessen, daß ihm der oberste und höchste Eigenthümer aller Dinge das Gebot gegeben, an den Früchten seiner Güter auch seine Brüder participiren zu lassen und daß gerade hierin, im Geben und im Wohlthun, nicht aber im bloßen Haben und Besitzen der Reichthum und das Glück sich bewährt. *Οὐχ ὁ ἔχων καὶ φυλάττων*, sind die Worte unseres Kirchenschriftstellers, *ἀλλ' ὁ μεταδιδοὺς πλούσιος, καὶ ἡ μετάδοσις τὸν μακάριον, οὐχ ἡ κτῆσις δείκνυσι· καρπὸς δὲ ψυχῆς τὸ εὐμετάδοτον* [2]).

1) Paedag. III, 6.
2) Paedag. III, 6.

II.

Recensionen.

1.

Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte von Dr. **Ferdinand Probst**, o. ö. Professor der Theologie an der Universität zu Breslau. Tübingen 1870. Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung. XII u. 419 S. Pr. 3 fl. 12 kr.

Binterim (Denkwürdigkeiten IV. 2. S. 124 ff.) wirft die Frage auf, warum so wenig von den Liturgien des apostolischen Zeitalters auf uns gekommen sei. Als Erklärung hiefür müsse man entweder annehmen, daß von den Aposteln wohl die Grundlage und die wesentlichen Theile der Liturgie, nicht aber die Form und die zusätzlichen Theile angeordnet worden seien; demnach wäre die Form, ja die Anordnung im Großen und Ganzen der Willkür des einzelnen Bischofs anheimgegeben und einem öftern Wechsel unterworfen gewesen. Aus dieser Annahme, welcher man es jedoch ziemlich ansieht, daß sie eigentlich nur eine Verlegenheitsantwort ist, hat man in der That vielfach die vermeintliche Thatsache abgeleitet, daß im Laufe der ersten Jahrhunderte die verschiedenen Kirchen zu Jerusalem, Antiochien, in Egypten, Gallien u. s. w. in einer gewissen Un=

abhängigkeit von einander und namentlich von der römischen je ihre eigene besondere Liturgie ausgebildet und bewahrt haben, bis später wenigstens im Abendland die römische zur vorherrschenden Geltung gelangte. Oder aber, so nimmt Binterim weiter als möglich an, es könnten zwar wohl in den einzelnen Kirchen schon frühe schriftlich fixirte Liturgien bestanden haben; ihr Verlust aber ließe sich dann theils daraus erklären, daß die Kirchenbücher in den Stürmen der Verfolgung durch Heiden und Häretiker zu Grunde gegangen; theils daraus, daß mit Einführung einer neuen festen Ordnung in den Zeiten des Friedens die alten Ritualbücher, weil nicht mehr gebraucht, in Vergessenheit fielen, ähnlich wie im 8ten Jahrhundert die altgallicanische Liturgie von der römischen verdrängt und so sehr der Vergessenheit anheimgegeben wurde, daß kaum mehr Fragmente davon zu finden sind.

Allein diese Neuordnung müßte erst nachgewiesen werden; es läßt sich nicht gut von einer neuen Einrichtung reden, wenn man nicht weiß, was vorher da war und was das Neue gewesen, das an die Stelle des Alten gesetzt worden. So erfahren wir z. B. über die durch St. Basilius und St. Chrysostomus hergestellten Liturgien auf direktem Wege nicht viel mehr, als daß sie eine Abkürzung der alten gewesen; von dem Verhältniß des gelasianischen oder gregorianischen Sacramentariums zur altrömischen Liturgie wissen wir kaum so viel. Könnte man nicht annehmen, daß gerade diejenige Liturgie die ursprüngliche und allgemeine war, über deren Entstehung und Charakter wir keine geschichtlichen Notizen haben? Wenigstens trifft es sich vielfach, daß die Geschichte nur die zufälligen Momente verzeichnet, die sich an einer bestehenden Einrichtung bemerklich

machen, dasjenige was sich in einem bestimmten Zeitmoment ansetzt oder ablöst; daß sie dagegen das Bleibende und Hauptsächliche zu constatiren keinen Anlaß nimmt, weil es Allen bekannt ist. So meldet die Geschichte nichts von einem Entstehen z. B. der römischen Liturgie, während sich der geschichtliche Ursprung der basilianischen oder der slavischen Liturgie bis auf die Jahreszahl nachweisen läßt. Gerade der Umstand, daß gewisse alte Liturgien einem besonderen Verfasser und einer besonderen Kirche zugeeignet werden, wie die des heil. Jacobus der Kirche zu Jerusalem, die des h. Marcus der Kirche zu Alexandrien, legt die Vermuthung nahe, daß sie mit einer besondern Absichtlichkeit hergestellte Abzweigungen sind von einer ursprünglichen Gottesdienstordnung, die keinen besondern Namen führt, weil sie die alte und allen Kirchen von Anfang an gemeinsame war.

Es ist bekannt, einen wie ausgedehnten Gebrauch die protestantische Methode kirchengeschichtlicher Forschung gemacht hat von dem Beweis aus dem Schweigen der Schriftsteller, welche die Sache hätten wissen müssen. Weil z. B. der h. Cyprian oder nach Andern gar erst der h. Gregor M. deutliches Zeugniß geben sollen vom Opfercharakter der heil. Eucharistie, so werden sie als die Erfinder dieser Lehre bezeichnet. So wird nun auch in Abrede gestellt, daß die älteste Kirche eine mit der heutigen im Wesentlichen zusammenstimmende Meßliturgie besessen habe, weil wir keine Beschreibung einer solchen haben und weil die uns geschichtlich überlieferten Liturgien Zeichen eines spätern Ursprungs und zudem im Vergleich mit einander nicht unerhebliche Verschiedenheiten zeigen.

So gewiß wir nun ein hohes Interesse haben, den

Zustand der alten Liturgie kennen zu lernen, so könnte es doch fast wie ein Wagniß erscheinen, auf Grund der bisher flüssigen, verhältnißmäßig spärlichen Quellen neue Hypothesen aufzustellen und neue Resultate zu suchen. Der Verfasser der obenverzeichneten Schrift nun, dessen Namen wir unsern Lesern nicht erst in empfehlende Erinnerung zu bringen brauchen, hat sich zu einer neuen und gründlichen Revision sowohl des Quellenmaterials als des bisherigen Beweisverfahrens entschlossen. Sein Plan ist, eine auf fünf Bände berechnete „Pastoraltheologie der drei ersten Jahrhunderte" zu schreiben, von welcher der vorliegende erste Band, in der Ordnung des Ganzen der vierte, die Liturgie dieser Periode behandelt. Unser Referat wird nun sowohl die vom Verf. eingeschlagene Methode als auch die erreichten Resultate zu würdigen haben; in beidem verspricht er, Neues zu bieten; und er hat sein Versprechen gehalten.

Es wird von der Annahme ausgegangen, daß es schon in der apostolischen Zeit eine gemeinsame Liturgie müsse gegeben haben, die zwar nicht von den Aposteln selbst schriftlich fixirt wurde, die aber doch schon der Hauptsache nach stehend war und den Rahmen enthielt, innerhalb dessen später etwaige Veränderungen vor sich gehen konnten; dieselbe muß als die Norm aller spätern Liturgien betrachtet werden; und es muß möglich sein, sowohl in der heil. Schrift des N. T. als in der patristischen Literatur solche Beziehungen auf die apostolische Liturgie zu entdecken, welche uns erschließen lassen, wie sie im Einzelnen beschaffen war. Die Liturgie nun — um das Hauptresultat der Untersuchung gleich hier zu nennen — ist uns am getreuesten aufbewahrt in jener Darstellung, welche das

8. Buch der apostolischen Constitutionen enthält und welche auch bisher schon von Drey, Daniel, Hoppe u. A. für die älteste der uns erhaltenen Liturgien gehalten wurde; diese Liturgie ist die allgemein katholische, wie sie in den drei ersten Jahrhunderten in Übung war; die Liturgien der verschiedenen Kirchen haben in dieser Zeit bis auf kleine Differenzen miteinander übereingestimmt. (S. 335.)

Um nun für diese vorerst noch hypothetische Annahme den formalen Beweis zu erbringen, gewissermaßen die Probe zu machen, geht der Verf. so zu Werke, daß er a) die bei jedem einzelnen Schriftsteller vorkommenden, die Liturgie betreffenden, Angaben sammelt, was bei einigen überhaupt noch nicht, bei andern mangelhaft geschehen ist; b) diese Notizen mit den alten Liturgien in Verhältniß und Vergleichung bringt, und endlich c) ein Gesammtbild der Liturgie, wie es sich aus diesen zerstreuten Momenten zusammenfügen läßt, entwirft.

Das Beweisverfahren selbst aber hat zur Voraussetzung, daß in Sachen einer kirchlichen Ueberlieferung das argumentum ex silentio eher zu Gunsten als zu Ungunsten der Tradition ausgelegt werden müsse, und daß die Arcandisciplin entschieden und mit ihren vollen Consequenzen in Mitrechnung gezogen werden müsse.

Um die Liturgie der ersten Kirchen kennen zu lernen, muß man allerdings zunächst zu den Schriften der Apostel greifen; aber aus ihren Schriften konnte die alte Kirche die Liturgie nicht schöpfen oder construiren. „So wenig sich aus der Schrift allein eine Kirche bilden läßt, so wenig die Liturgie; die Kirche ist nicht aus der Schrift, sondern die Schrift aus der Kirche hervorgegangen. Wenn irgendwo

zeigt sich darum die Nicht-Suffizienz der Schrift auf dem Gebiete der Liturgie". (S. 7.) Ist aber die Liturgie älter als die Schrift, so muß es erlaubt sein, diejenigen Schriftstellen, welche auf den Gottesdienst der ältesten Christen Bezug haben, mit Rücksicht auf die Liturgie zu interpretiren. Gehen wir von der Annahme aus, welche die katholische Exegese am wenigsten Grund hat abzuweisen, daß nämlich nicht erst die Kirchenväter sondern schon die neutestamentlichen Schriftsteller sowohl bei Erwähnung von Personen und Thatsachen eine durch die jeweiligen Zwecke bedingte Vorsicht und Zurückhaltung beobachteten, als auch bei Angaben über die Mysterien des Glaubens und des Cultus die Rücksicht auf die disciplina arcani walten ließen, so wird man die gottesdienstlichen Anordnungen und Andeutungen in der heil. Schrift mit ganz anderm Auge lesen, als wenn man die Schrift als direkte Quelle des apostolischen Rituals ansieht. Während die Gläubigen den mündlichen Unterricht der Lehre empfiengen und mit Auge und Ohr dem Gottesdienst in der Gemeinde folgten, nahmen sie einen bestimmten Umkreis von Vorstellungen in sich auf und lebten sich in eine bestimmte Terminologie ein, welche es dem Schriftsteller möglich machte, durch leises Anziehen gewisser Bezeichnungen sich den Gläubigen und Wissenden verständlich zu machen, ohne den Nichteingeweihten die internen Angelegenheiten der christlichen Gemeinde bloßzulegen. Wenn der Apostel z. B. von einer *εὐχαριστία* redet, so drückt er sich prägnant aus und erweckt mit diesem Worte alle die Vorstellungen, welche sich an den eucharistischen Gottesdienst knüpfen; er spricht mit seinen Lesern in einer eigenen — man könnte sagen conventionellen — Sprache; jedes seiner Worte sagt mehr, als die Außenstehenden verstehen können — und sollen.

Bezüglich der patristischen Schriften hat man diese Auffassung im Princip schon längst als berechtigt anerkannt, wenn man auch gar manchmal in Einzelfragen darauf vergißt und darum einzelne Angaben immer wieder in kurzsichtiger Anwendung des dürren Wortlautes mißdeutet. H. Probst macht nun aber diese Auffassung auch für die canonischen Schriften des N. T. geltend, und zwar in einer Weise, welche ihr, wie wir hoffen, neue Jünger erwerben muß.

Es handelt sich also darum, den Schlüssel zu finden, welcher uns das Verständniß des geschriebenen Wortes aufschließt; derselbe muß in der Sprache des Gottesdienstes liegen; aber er darf nicht willkührlich vorausgesetzt sondern muß durch objektive Beweisführung erhoben werden. So haben wir z. B. für unsre liturgische Feier den Ausdruck Eucharistie, der seiner Wortbedeutung nach wohl ein Moment unsers Gottesdienstes ausdrückt, im kirchlichen Sprachgebrauch aber weit mehr in sich faßt; ebenso den Ausdruck Kanon, der in der Kirchensprache selbst das einemal einen Theil der Meßliturgie, ein andermal eine Glaubensregel oder eine Disciplinarverordnung bezeichnet. Es soll also nachgewiesen werden, daß diese Ausdrücke der ursprünglichen gottesdienstlichen Sprache angehören, und daß sie in dieser schon im Wesentlichen dasselbe bedeuten, was wir jetzt noch darunter befassen.

Dieser Art ist die Aufgabe, die H. Probst sich gestellt hat; der Weg, den er zu gehen hat, ist weit und nicht ohne Umschweife; auch für den Leser mühevoll, um so mehr, als Pr. auch nicht über den kleinsten Stein des Anstoßes in seiner Beweisführung hinwegschreitet, sondern ihn aufhebt und so zurechtlegt, daß er seiner Construktion dienstbar

wird, wobei man freilich zuweilen, wie der Verf. wiederholt zugesteht, über die blose Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit nicht hinauskommt; es ist noch nicht Alles licht und klar, aber man wird über den Stand der Frage, wie ihn Pr. hergestellt, nicht wesentlich hinauskommen, ehe nicht neue Dokumente zu Tage gefördert werden [1]). Wir heben die Hauptpunkte hervor.

Christus setzte, als er das vom alten Gesetz vorgeschriebene Paschaopfer feierte, das eucharistische Opfer ein, welches fortan an die Stelle von jenem treten oder die höhere Erfüllung desselben werden sollte. Es liegt nun nahe anzunehmen, und ist auch schon z. B. von Kössing (liturgische Erklärung der h. Messe 3. Aufl. 1869. S. 123 ff.) für annehmbar gehalten worden, daß der eucharistische Gottesdienst seiner äußern Feier nach sich an die Form des Pascharitus angeschlossen, sich aus ihr durch Umbildung und Erweiterung entwickelt habe. Den Ausgangspunkt findet Pr. in dem im Pascharitus vorgeschriebenen Lobgesang, welcher aus Psalm 113—118 gebildet und das Hallel ge-

1) Bruchstücke einer Liturgie, die der Verf. noch nicht vergleichen konnte, finden sich in den arabischen, von Haneberg herausgegebenen und erklärten Canones S. Hippolyti (Monachii 1870). Der Herausgeber hält Hippolyt für den Verfasser der griechisch abgefaßten und sodann ins Koptische und von da ins Arabische übersetzten Canonsammlung, die zu den Canones Apostolorum in nächster Verwandtschaft steht. Dennoch glaubt er hervorheben zu müssen, daß in denselben Anklänge an die Liturgie des Marcus sich finden, welche vielleicht auf einen andern, spätern Ursprung schließen ließen. Durch die Ausführung Probsts über das Alter der Liturgie des Marcus und ihr Verhältniß zu der apostolischen fällt auch dieses Bedenken weg. Um so merkwürdiger aber ist, daß in dieser Kanonsammlung schon die Lehre vom Ausgehen des heil. Geistes vom Vater und Sohne ausdrücklich bezeugt ist (can. 19).

Bezüglich der patristischen Schriften hat …
Auffassung im Princip schon längst als berech…
wenn man auch gar manchmal in Einzelfr…
gißt und darum einzelne Angaben im…
sichtiger Anwendung des dürren …
H. Probst macht nun aber diese …
canonischen Schriften des N. T. …
Weise, welche ihr, wie wir …
ben muß.

Es handelt sich also …
welcher uns das Verstä…
schließt; derselbe mu…
liegen; aber er dar…
muß durch obje…
haben wir z. …
Eucharisti…
Moment …
Sprachge…
Ausdr… …gebetete Trisagion.
einer… 118 trat die Erzählung von dem
Gl… …der Erlösung Christi. An dieses n. tl.
… das Dankgebet, die Eucharistie schloß sich sodann
…Consecration und das Folgende an" (S. 29). Weil
dieses Dankgebet das christliche Glaubensbekenntniß (regula fidei, praedicatio apostolica) enthielt, was die Griechen mit κανών bezeichnen, erhielt dasselbe auch den Namen Kanon. Das ist die historische Erklärung des Wortes Kanon in der Liturgie (S. 30).

1) Ueber das Verhältniß dieses Hallel zu der Haggada (Rössing a. a. O.) und zum großen Hallel (Langen, die letzten Lebenstage Jesu. Freiburg 1864 S. 152) hätten wir eine kurze Erörterung gewünscht.

…t ist die substantielle Grundlage gefunden, auf
…weitere Untersuchung sich aufbaut. Die n. tl.
…n Schriftsteller stehen auf dem Boden einer
…lichen Tradition, sie beziehen sich in ihren
… Glaubensgeheimnisse und Gottesdienst
…unte Liturgie; und die merkwürdige
…Ausdrucksweise von Clemens R. an
…ch zeigt das Vorhandensein einer
…und läßt fast von Satz zu Satz
…ieser Wortlaut stimmt aber so
… Clemens zugeschriebenen Li-
…chen Constitutionen zusam-
…erechtigt ist, die letztere
…n sie auch in der uns
…haten enthält. Bis-
…ynlicher Weise der sy-
…ie die des Jacobus der Kirche
…ie des Marcus der alexandrinischen.
…auptet, daß sie zwar ihre letzte Gestalt, in
… sie auf uns gekommen, in Syrien erhalten haben
werde, daß sie aber im Wesen die ursprüngliche, allen
übrigen Liturgien zu Grunde liegende sei. Daß aus der
einen und ursprünglichen sich später verschiedene Liturgien
in verschiedenen Kirchen bilden konnten, das erklärt sich am
ungezwungensten eben aus dem Umstand, daß der Kanon
derselben zugleich die Glaubensregel repräsentirte; aus
diesem Grunde nämlich mußte er von den dogmengeschicht-
lichen Kämpfen, wie sie die einzelnen Kirchen bestehen mußten,
berührt werden; man fand nöthig, nach den gnostischen,
arianischen u. a. Streitigkeiten sich über die Weltschöpfung,
über den Sohn Gottes u. s. w. anders auch in der Liturgie

Bezüglich der patristischen Schriften hat
Auffassung im Princip schon längst als berech
wenn man auch gar manchmal in Einzelf
gißt und darum einzelne Angaben im
sichtiger Anwendung des dürren
H. Probst macht nun aber diese
canonischen Schriften des N. T.
Weise, welche ihr, wie wir
ben muß.

Es handelt sich also
welcher uns das Verstä
schließt; derselbe mu
liegen; aber er dar
muß durch objek
haben wir z. B
Eucharistie
Moment v ... ungebet für
Sprachge ... auf Christus. Psalm 117
Ausdru ... vom ganzen Volke gebetete Trisagion.
einem ... von Psalm 118 trat die Erzählung von dem
Gl ... den und der Erlösung Christi. An dieses n. tl.
E ... t oder das Dankgebet, die Eucharistie schloß sich sodann
... e Consecration und das Folgende an" (S. 29). Weil
dieses Dankgebet das christliche Glaubensbekenntniß (regula fidei, praedicatio apostolica) enthielt, was die Griechen mit *κανών* bezeichnen, erhielt dasselbe auch den Namen Kanon. Das ist die historische Erklärung des Wortes Kanon in der Liturgie (S. 30).

---

1) Ueber das Verhältniß dieses Hallel zu der Haggada (Kössing a. a. O.) und zum großen Hallel (Langen, die letzten Lebenstage Jesu. Freiburg 1864 S. 152) hätten wir eine kurze Erörterung gewünscht.

ist die substantielle Grundlage gefunden, auf
weitere Untersuchung sich aufbaut. Die n. tl.
Schriftsteller stehen auf dem Boden einer
chen Tradition, sie beziehen sich in ihren
Glaubensgeheimnisse und Gottesdienst
te Liturgie; und die merkwürdige
sdrucksweise von Clemens R. an
zeigt das Vorhandensein einer
läßt fast von Satz zu Satz
r Wortlaut stimmt aber so
mens zugeschriebenen Li-
Constitutionen zusam-
htigt ist, die letztere
auch in der uns
yaten enthält. Bis-
in ähnlicher Weise der sy-
hen, wie die des Jacobus der Kirche
. oder die des Marcus der alexandrinischen.

..an behauptet, daß sie zwar ihre letzte Gestalt, in welcher sie auf uns gekommen, in Syrien erhalten haben werde, daß sie aber im Wesen die ursprüngliche, allen übrigen Liturgien zu Grunde liegende sei. Daß aus der einen und ursprünglichen sich später verschiedene Liturgien in verschiedenen Kirchen bilden konnten, das erklärt sich am ungezwungensten eben aus dem Umstand, daß der Kanon derselben zugleich die Glaubensregel repräsentirte; aus diesem Grunde nämlich mußte er von den dogmengeschichtlichen Kämpfen, wie sie die einzelnen Kirchen bestehen mußten, berührt werden; man fand nöthig, nach den gnostischen, arianischen u. a. Streitigkeiten sich über die Weltschöpfung, über den Sohn Gottes u. s. w. anders auch in der Liturgie

nannt wurde [1]). Christus sang mit seinen Jüngern nach vollbrachtem Opfermahle das Hallel, auf welches dann das Abendmahl des neuen Bundes, Consecration und Communion folgte. Der Lobgesang des Hallel aber hatte zunächst einen spezifisch a. tl. Charakter; er war ein Lobpreis auf die Herrlichkeit Gottes in der Weltschöpfung, eine Erinnerung an Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, die er in der Führung seines Volkes offenbarte, und endlich ein prophetischer Hinweis auf den leidenden und verherrlichten Messias. So war das Hallel eine Art jüdischer Glaubensregel; als solche mußte es nun im christlichen Gottesdienst umgebildet werden, indem es die christliche Glaubensregel in sich aufnahm. „Psalm 113 und 114 wurde dadurch zu einem großen Psalm oder Lobgesang auf Gott als Schöpfer, indem ihm für die Wohlthaten der Schöpfung gedankt und seine Macht und Herrlichkeit gepriesen wurde. Psalm 115 und 116 gestaltete sich zu einem Lob- und Dankgebet für die Führung der Menschen bis auf Christus. Psalm 117 verwandelte sich in das vom ganzen Volke gebetete Trisagion. An die Stelle von Psalm 118 trat die Erzählung von dem Leben, Leiden und der Erlösung Christi. An dieses n. tl. Hallel oder das Dankgebet, die Eucharistie schloß sich sodann die Consecration und das Folgende an" (S. 29). Weil dieses Dankgebet das christliche Glaubensbekenntniß (regula fidei, praedicatio apostolica) enthielt, was die Griechen mit *κανών* bezeichnen, erhielt dasselbe auch den Namen Kanon. Das ist die historische Erklärung des Wortes Kanon in der Liturgie (S. 30).

1) Ueber das Verhältniß dieses Hallel zu der Haggada (Kössing a. a. O.) und zum großen Hallel (Langen, die letzten Lebenstage Jesu. Freiburg 1864 S. 152) hätten wir eine kurze Erörterung gewünscht.

Damit ist die substantielle Grundlage gefunden, auf welcher die weitere Untersuchung sich aufbaut. Die n. tl. und patristischen Schriftsteller stehen auf dem Boden einer festen gottesdienstlichen Tradition, sie beziehen sich in ihren Aeußerungen über Glaubensgeheimnisse und Gottesdienst auf eine Allen bekannte Liturgie; und die merkwürdige Uebereinstimmung der Ausdrucksweise von Clemens R. an durch alle Kirchen hindurch zeigt das Vorhandensein einer gemeinsamen Liturgie und läßt fast von Satz zu Satz ihren Wortlaut errathen. Dieser Wortlaut stimmt aber so deutlich mit der dem römischen Clemens zugeschriebenen Liturgie im 8. Buche der apostolischen Constitutionen zusammen, daß man zu dem Schlusse berechtigt ist, die letztere sei in der That die apostolische, wenn sie auch in der uns überlieferten Urkunde einige spätere Zuthaten enthält. Bisher war man geneigt, dieselben in ähnlicher Weise der syrischen Kirche zuzueignen, wie die des Jacobus der Kirche zu Jerusalem oder die des Marcus der alexandrinischen. Pr. nun behauptet, daß sie zwar ihre letzte Gestalt, in welcher sie auf uns gekommen, in Syrien erhalten haben werde, daß sie aber im Wesen die ursprüngliche, allen übrigen Liturgien zu Grunde liegende sei. Daß aus der einen und ursprünglichen sich später verschiedene Liturgien in verschiedenen Kirchen bilden konnten, das erklärt sich am ungezwungensten eben aus dem Umstand, daß der Kanon derselben zugleich die Glaubensregel repräsentirte; aus diesem Grunde nämlich mußte er von den dogmengeschichtlichen Kämpfen, wie sie die einzelnen Kirchen bestehen mußten, berührt werden; man fand nöthig, nach den gnostischen, arianischen u. a. Streitigkeiten sich über die Weltschöpfung, über den Sohn Gottes u. s. w. anders auch in der Liturgie

31 *

Bleiben so auch noch einzelne Schwierigkeiten stehen, so ist doch durch die Untersuchungen Probst's das Verständniß unsrer Liturgie in vielen Punkten wesentlich gefördert. Wir greifen zum Beweise dessen nur noch einen interessanten Punkt heraus, das ist die Frage wegen der Epiklese. Unter letzterer versteht man das Gebet im Kanon, in welchem der heil. Geist über die consecrirten Gestalten herabgerufen wird. Dasselbe hat seit Langem zu liturgischen und dogmatischen Controversen Veranlassung gegeben; die griechischen und andern orientalischen Liturgien enthalten dasselbe sämmtlich und deutlich; nicht ebenso die römische; ja man hat es noch neuestens als einen charakteristischen Unterschied zwischen dem römischen und griechisch-orientalischen Ritus bezeichnet, daß im ersteren die Epiklese fehle [1]). Nun hat aber die römische Liturgie am entsprechenden Orte ein Gebet (Supplices te rogamus), welches offenbar eine Analogie zu der Epiklese der griechischen darbietet. Dennoch wird von Einigen diesem Gebete die Bedeutung der Epiklese im angegebenen Sinne nicht zuerkannt [2]). Andere endlich, welche dasselbe wirklich als Epiklese fassen, erliegen der dogmatischen Schwierigkeit, die Beziehung des heil. Geistes zu der Consecration oder den consecrirten Gestalten zu ermitteln. Probst nun constatirt, daß die römische Liturgie von Anfang an eine Epiklese hat, und daß die Oration Supplices wirklich, wie Binterim und Hoppe [3]) annehmen, die Epiklese enthalte, sofern man unter dem Angelus den

---

1) Die Liturgie der Erzdiöcese Köln. Köln 1868. S. 8.

2) Beron, die Oration des Meßkanon: Supplices te rogamus. Quartalschrift 1867. S. 238 ff.

3) Die Epiklesis der griech. und oriental. Liturgien und der römische Consecrationskanon. Schaffh. 1864.

heil. Geist verstehen könne. Die Lösung der dogmatischen Schwierigkeit aber findet Pr. unmittelbar in der Anlage des Kanon selbst, wie er dieselbe construirt hat. Wenn nämlich der Kanon die christliche Glaubensregel enthält und darstellt, so begreift man folgende Anordnung desselben. Den Anfang des Dankgebetes bildet die Verherrlichung des Vaters im Sohne und heil. Geiste. Es ist der dreieinige Gott, der gepriesen wird. Im Verlaufe wird die jeder Person zugeeignete Thätigkeit im Besondern hervorgehoben und die Schöpfung und Versehung vorherrschend auf den Vater zurückgeführt. Sein Lob verkündet jede Creatur, das in dem dreimal heilig der Engel zum Abschluß kommt. Im zweiten Theil tritt die erlösende Thätigkeit und damit der Sohn in den Vordergrund, dessen Werk in der Einsetzung der Eucharistie culminirt, sofern sich in ihr die Incarnation und das Opfer fortsetzt. In der Epiklese, die in allen Liturgien der Anamnese und dem Opfergebet folgt, offenbart sich der dritte Haupttheil der Glaubensregel und des Symbolum: ich glaube an einen heiligen Geist (S. 401).

Wir müssen uns in diesem Referat auf Andeutungen beschränken, da förmliche Auszüge aus dem Buche sich nicht geben lassen, ohne dem Leser desselben vorzugreifen. Der Verf. hat der Forschung nicht nur eine neue Anregung gegeben, sondern er hat einen entscheidenden Schritt vorwärts gethan. Wir dürfen erwarten, daß die versprochenen 4 weiteren Bände noch über manche jetzt verworrene und dunkle Frage weitere Aufhellungen bringen; aus dem Ganzen, wenn es sich zu behaupten weiß, erhält auch das Einzelne eine neue Bewährung. Wenn unsre Besprechung dazu mitwirken könnte, daß die Fortsetzung des Werkes einen ununterbrochenen Verlauf nähme, so wollten wir dieß als

den schönsten Lohn unsrer Mühe ansehen. Die folgenden Bände dürften wohl etwas weniger umfangreich werden; dafür ließe sich dann auch auf die Darstellung etwas mehr Sorgfalt verwenden.

Linsenmann.

2.

1) **Fastenpredigten** von **Anton Krombholz**, weil. Pfarrer und Dechant von Leipa in Böhmen, k. k. Hofrath im Ministerium für Cultus und Unterricht. Herausgegeben und mit einer Lebens-Skizze des Verstorbenen versehen von Dr. Theodor Wiedemann. Wien 1871. Wilhelm Braumüller, k. k. Hof- und Universitätsbuchhändler. S. XV u. 380. Pr.

2) **Die katholischen Kanzelredner Deutschlands seit den letzten drei Jahrhunderten.** Als Beitrag zur Geschichte der katholischen Kanzelberedsamkeit sowie als Material zur praktischen Benützung für Prediger. Von **Joh. Nepomuk Brischar**, der Philos. und Theol. Doktor. Fünfter Band. Die Kanzelredner aus dem Jesuitenorden. IV. Schaffhausen, Hurtersche Buchhandlung. 1871. S. XIV und 1030. Pr.

3) **Christkatholische Katechesen für die drei ersten Schuljahre.** Zum Gebrauch für Katecheten, Lehrer und Eltern rc. rc. ausgearbeitet von **J. A. Fritz**, Bezirksschulinspektor und Pfarrer in der Diöcese Rottenburg. Dritte, verbesserte Auflage. I. und II. Bändchen. Mit Approbation des Hochw. Bischofs von Rottenburg. Tübingen, 1871. Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung. S. XII und 228; VI und 209. Pr.

1) Es ist nicht wahr, daß es für den Eindruck und die Wirkung der religiösen Wahrheit gleichgiltig sei, von

wem sie vorgetragen werde. Gleichwie die Münze ihren Curswerth nicht allein von ihrem Metallgehalt, sondern auch von ihrem Gepräge erhält, so muß der christliche Redner dem Worte, das er verkündet, sein Gepräge aufdrücken; und wir haben ein Recht, dasjenige, was er uns als Wahrheit darbietet, zu prüfen auf ächtes Gewicht und guten Klang.

Es ist zu einem guten Theil die Persönlichkeit des Redners und Lehrers, von welcher der Eindruck seiner Worte abhängt. Ein Solcher, der Macht hat (Matth. 7, 29), der nicht nur durch sein amtliches Ansehen, sondern auch durch seine persönlich sittliche Würde, durch die Auktorität eigener Erfahrung seinem Worte Nachdruck zu geben vermag, der macht die Wahrheit erst recht wahr und glaubwürdig. Wem drängte sich nicht schon diese Erwägung auf, wenn er gedruckte Predigten vor sich hatte von einem Manne, sei es nun ein Kirchenvater oder ein neuerer Auktor, der sich durch eine hervorragende Wirksamkeit unter seinen Zeitgenossen ausgezeichnet hat?

Wir bemerken dieß mit besonderer Anwendung auf die vorliegenden Fastenpredigten; wir fragen zuerst, wer ihr Verfasser war; und wenn wir ihn kennen gelernt haben, so sind wir auch gewonnen für seine Vorträge, wir lernen sie verstehen und würdigen; wir beugen uns vor dem Ansehen und der reichen Lebenserfahrung dieses Geistesmannes; wir gewinnen zum voraus die Ueberzeugung, daß seine Urtheile wahr, seine Schilderungen ächt, seine Folgerungen sicher, seine Rathschläge weise sein müssen.

Der Herausgeber, der verdiente und emsige Dr. Wiedemann, hat die Fastenpredigten mit einem Vorwort eingeleitet, in welchem er die Person und das Wirken

den schönsten Lohn unsrer Mühe ansehen. Die folgenden Bände dürften wohl etwas weniger umfangreich werden; dafür ließe sich dann auch auf die Darstellung etwas mehr Sorgfalt verwenden.

Linsenmann.

2.

1) **Fastenpredigten** von **Anton Krombholz**, weil. Pfarrer und Dechant von Leipa in Böhmen, k. k. Hofrath im Ministerium für Cultus und Unterricht. Herausgegeben und mit einer Lebens-Skizze des Verstorbenen versehen von Dr. Theodor Wiedemann. Wien 1871. Wilhelm Braumüller, k. k. Hof- und Universitätsbuchhändler. S. XV u. 380. Pr.

2) **Die katholischen Kanzelredner Deutschlands seit den letzten drei Jahrhunderten.** Als Beitrag zur Geschichte der katholischen Kanzelberedsamkeit sowie als Material zur praktischen Benützung für Prediger. Von **Joh. Nepomuk Brischar**, der Philos. und Theol. Doktor. Fünfter Band. Die Kanzelredner aus dem Jesuitenorden. IV. Schaffhausen, Hurter'sche Buchhandlung. 1871. S. XIV und 1030. Pr.

3) **Christkatholische Katechesen für die drei ersten Schuljahre.** Zum Gebrauch für Katecheten, Lehrer und Eltern rc. rc. ausgearbeitet von **J. A. Fritz**, Bezirksschulinspektor und Pfarrer in der Diöcese Rottenburg. Dritte, verbesserte Auflage. I. und II. Bändchen. Mit Approbation [illegible] Hochw. Bischofs von Rottenburg. Tübi[illegible] lag der H. Laupp'schen Buchhandl[illegible] VI und 209. Pr.

1) Es ist ni[illegible]

die Wirkung [illegible]

wem sie vorgetragen werde. Gleichwie die Münze ihren Curswerth nicht allein von ihrem Metallgehalt, sondern auch von ihrem Gepräge erhält, so muß der christliche Redner dem Worte, das er verkündet, sein Gepräge aufdrücken; und wir haben ein Recht, dasjenige, was er uns als Wahrheit darbietet, zu prüfen auf ächtes Gewicht und guten Klang.

Es ist zu einem guten Theil die Persönlichkeit des Redners und Lehrers, von welcher der Eindruck seiner Worte abhängt. Ein Solcher, der Macht hat (Matth. 7, 29), der nicht nur durch sein amtliches Ansehen, sondern auch durch seine persönlich sittliche Würde, durch die Auktorität eigener Erfahrung seinem Worte Nachdruck zu geben vermag, der macht die Wahrheit erst recht wahr und glaubwürdig. Wem drängte sich nicht schon diese Erwägung auf, wenn er gedruckte Predigten vor sich hatte von einem Manne, sei es nun ein Kirchenvater oder ein neuerer Auktor, der sich durch eine hervorragende Wirksamkeit unter seinen Zeitgenossen ausgezeichnet hat?

Wir bemerken dieß mit besonderer Anwendung auf die vorliegenden Fastenpredigten; wir fragen zuerst, wer ihr Verfasser war; und wenn wir ihn kennen gelernt haben, so sind wir auch gewonnen für seine Vorträge, wir lernen sie verstehen und würdigen; wir beugen uns vor dem Ansehen und der reichen [illegible] Lebenserfahrung dieses Geistesmannes; [illegible] die Ueberzeugung, daß seine [illegible] rungen ächt, seine Folgerungen [illegible] sein müssen.

[illegible]

des Verfassers in markirten Zügen an uns vorüberführt; leider ist es nur eine kurze Skizze und zudem nicht gerade in einer Stunde glücklicher und hoffnungsfroher Seelenstimmung geschrieben, was uns freilich bei den gegenwärtigen kirchlichen und literarischen Zuständen Oesterreichs nicht wunder nehmen kann; eine ausführlichere und quellenmässige Biographie hat Herr Wiedemann in der von ihm redigirten österreichischen Vierteljahresschrift (Jahrg. 1870. IV. H. — 1871. I. H.) veröffentlicht, auf welche wir hiemit angelegentlichst aufmerksam machen möchten. Es ist sehr zu wünschen, daß unsrer heutigen Generation jene kirchlichen Zustände, unter deren Druck Männer wie Krombholz vor 50 Jahren litten, nicht ganz aus der Erinnerung verschwinden. Wir wollen hier nur wenige Punkte berühren, welche besonders geeignet sind, die Sachlage und den Mann zu kennzeichnen.

Anton Krombholz, geb. im J. 1790, wurde in Prag Schüler und warmer Anhänger Bolzano's, dessen wissenschaftliche Richtung und kirchliche Gesinnung bald darauf auf das Stärkste verdächtig ward. Als junger Priester wurde Krombholz an der bischöflichen Lehranstalt zu Leitmeritz zum Professor der neutestamentlichen Exegese ernannt; an derselben Anstalt wirkte ein anderer Schüler Bolzano's, Fesl, ein sehr begabter Mann, den aber ein unklarer Mysticismus und übereifriger Drang nach Verbesserungen veranlaßte, einen vorerst geheim zu haltenden Verein von Seminaristen und Priestern zu stiften, eine Art Tugendbund, der allerdings sowohl von Bolzano als auch von andern Freunden Fesl's als ein ungesundes Wesen erkannt wurde, aber in keiner Weise den Charakter einer gefährlichen Verbindung trug. Jedoch in den Augen der staatlichen und kirchlichen Bureaukratie war in jener Zeit Alles, was einem

Geheimbund ähnlich sah, ein Schreckbild und Grund genug zu polizeilichem Einschreiten. So wurde in der That das Unternehmen auf Hochverrath und Häresie untersucht; Fesl wurde in Ketten abgeführt, Bischof Hurdalek von Leitmeritz zur Resignation veranlaßt und in Prag internirt, Krombholz eingesperrt und seiner Stelle entsetzt. — Die Akten dieses Processes hat man später vergeblich gesucht.

Krombholz fand bald ein anderes Feld gesegneter Wirksamkeit; nicht als Professor der Theologie, sondern als Freund und Beförderer des Volksschulwesens sollte er seinen Namen auf die Nachwelt bringen; dazu bot sich ihm in der Stadt Leipa, wo er von 1821 an als Stadtpfarrer und Dechant wirkte, Gelegenheit. Wir Jüngeren haben keine Vorstellung mehr davon, was es in jenen Jahren an Mühe, Entbehrung, Demüthigung und Muth kostete, in einer durch Unglücksfälle verarmten und demoralisirten Stadtgemeinde das Schulwesen emporzubringen, dessen hohe Bedeutung nicht nur vom steuerzahlenden Bürger, sondern noch von ganz andern Mitredenden verkannt wurde. Es gereicht zur großen Befriedigung, beifügen zu können, daß die Thränensaat unsers Krombholz wirkliche Früchte getragen, und daß sein Wirken nicht nur von seiner Gemeinde, sondern auch von der Regierung anerkannt wurde, so daß er zur „Berathung über die Organisation des Volksschulwesens“ 1848 nach Wien berufen und bald darauf als Sektionsrath im Ministerium für Kultus und Unterricht ernannt wurde. In seinen letzten Lebensjahren war er erblindet; er starb arm im J. 1869; er hatte noch Auftritte wie die österreichischen Lehrertage erleben müssen.

Die „Fastenpredigten" geben Zeugniß von der Art und Weise, wie er als Pfarrer zu seiner Gemeinde redete. Sie waren nicht für den Druck bestimmt, aber so sorgfältig niedergeschrieben, daß der Herausgeber selbst nicht einige stilistische Härten und Fehler, die sich finden, zu ändern für nöthig fand. Dem Verf. war es nicht um sublime Ideen und um rhetorischen Prunk zu thun; aber seine Predigten haben besonders einen Vorzug, sie quellen aus einem Herzen, das sich innigst versenkt in die fruchtbaren Geheimnisse des Leidens Christi; im Ganzen sind sie mehr moralisirend als räsonnirend; einzelne Sittenschilderungen sind meisterhaft. Aus den bittern Erfahrungen seines Lebens ist dem Verfasser keine persönliche Schmerzempfindung sondern nur die abgeklärte Liebe übrig geblieben; er hat die Ruhe der Seele gefunden eben in seiner bewegten Amtsthätigkeit; nur selten wendet er sich über den engern Kreis seiner Zuhörer hinaus auf allgemeinere Zustände, so wenn er S. 143 sagt: „Es giebt Menschen, welche meinen, der gemeine Mann brauche nicht viel zu wissen und möge blind bleiben an seiner Seele — ja, damit er etwa die Erniedrigung nicht bemerke, in die man ihn herabdrückt, die Härte nicht wahrnehme, mit der man ihn behandelt, die Ungerechtigkeit nicht sehe, die man sich gegen ihn erlaubt. Gott will es anders".

2) Die Quartalschrift hat das Brischar'sche Unternehmen sowohl als Predigtsammlung wie auch als Beitrag zur Geschichte der katholischen Kanzelberedtsamkeit von Anfang an als ein verdienstliches und bedeutendes anerkannt (vgl. Jahrgg. 1867, S. 297—306; 1868, S. 199 f.; 1869, S. 701 f.). Wir können nur unsere Befriedigung darüber aussprechen, daß das Werk einen so guten Fortgang nimmt.

Im vorliegenden fünften Bande sind immer noch die Jesuiten an der Reihe; begreiflich, denn dieselben haben in diesem Zeitalter (18. Jahrh.) nicht nur fast alle bedeutendern Kanzeln und Lehrstühle inne, sondern sie sind in der That durchschnittlich die gewandtesten Prediger und die fruchtbarsten Schriftsteller gewesen. Wie ist nur in neuerer Zeit der Name Hunolt's († 1740 zu Trier) zu Ehren gekommen! Hr. Brischar hat übrigens recht gethan, aus Hunolt nur einige wenige Predigten in seine Sammlung aufzunehmen, da dieser Prediger nicht nur in mehreren neuen Ausgaben verbreitet und allgemein bekannt ist, sondern auch etwas zu einseitig emporgehoben worden ist. Das 18. Jahrhundert ist keineswegs ein Blüthenalter der katholischen Kanzelberedtsamkeit und der katholischen Literatur Deutschlands überhaupt und auch Hunolt ist keineswegs frei von den Mängeln, welche der jesuitischen Literatur dieser Zeit überhaupt ankleben. Der volksthümliche Ton ist zwar nicht ohne Kraft, aber oft ohne die nothwendige Sorgfalt für edle, schöne Sprache und Ausdrucksweise; außerdem beginnt schon bei ihm eine gewisse sophistische Manier der Beweisführung für allzuscharf zugespitzte Behauptungen; so z. B. in der Predigt auf den dritten Sonntag nach Ostern (S. 16 ff.), wo ausgeführt werden soll, was es für ein Trost für uns sei, daß wir von unsrer Gnadenwahl nichts Gewisses wissen. Noch stärker tritt diese Manier hervor bei Johannes Steiner, † 1744 zu Karlsbad, obschon dessen Predigt über den Geiz (S. 93 ff.) zu den ergreifendsten Parthien des vorliegenden Bandes gehört. Einiges sehr Schöne finden wir bei Anton Ruoff; jedoch kann auch er sich nicht ganz auf der Höhe einer fein durchgebildeten Darstellung behaupten. Mehrere Prediger neigen stark zu

der Weise eines Abraham a Sancta Clara; so namentlich Lupperger und seine berühmte Juristenpredigt auf das Fest des hl. Ivo (S. 457 ff.). Dagegen ein rhetorisches Meisterwerk ersten Ranges, wie uns scheint, ist die Controverspredigt über „die wundersame Himmelfahrt Dr. Martin Luthers" von Franz Xaver Pfyffer, gest. 1750. Nicht zu verachtende Namen sind ferner Ulrich Probst, dessen Betrachtungen sehr ansprechen, und Stanislaus Chrembs. — Immerhin enthält auch dieser neue Band so viel des Interessanten und so viel werthvolles Material, daß wir dieser Predigtsammlung vor allen andern ähnlichen Sammlungen entschieden den ersten Platz einräumen. Für den praktischen Seelsorger läßt sich Vieles aus derselben unmittelbar entnehmen; noch Mehreres läßt sich daraus lernen, und das ist das Wichtigere.

3) Die „christkatholischen Katechesen für die drei ersten Schuljahre" von Hrn Schulinspector Pfarrer Fritz in Rammingen sind vielen Lesern dieser Zeitschrift schon lange bekannt, und die Thatsache, daß dieselben jetzt in dritter Auflage erscheinen, giebt Zeugniß von ihrer wohlwollenden Aufnahme von Seiten des Seelsorgeklerus. Referent selbst hat schon vor mehr als einem Decennium dieselben vielfach — und wie er glaubt nicht ohne Nutzen — seinem katechetischen Unterricht an der untersten Klasse zu Grunde gelegt. Damals erschienen sie ihm wohl etwas zu breit und wortreich angelegt; der Verf. beruft sich indessen dafür auf ein Wort Hirscher's, welcher sagt, daß jede Katechese, ehe sie gehalten werden dürfe, bis ins kleinste Detail, z. B. bis auf die einzelnen Beispiele, Gleichnisse 2c. 2c., ja bis auf die populärsten Ausdrücke durchdacht und hiernach skizzirt sein müssen. Da nun namentlich An-

fänger im katechetischen Amte meist nur mit großen Schwierigkeiten sich in der kindlichen Sprache und im Umkreis der kindlichen Vorstellungen zurechtfinden, so liegt für sie in den bis ins Kleinliche ausgearbeiteten Katechesen, wie sie uns vorliegen, eine nicht zu unterschätzende Unterstützung; man mag sich freilich lieber auf eine Predigt als auf eine Katechese Wort für Wort vorbereiten und es wird auch für geübtere Katecheten nicht nothwendig und nicht möglich sein, aber der jüngere Geistliche ist für jede Handhabe dankbar, ja es rächt sich meistens, wenn man eine solche vornehm zurückweist. Als eine solche können wir die vorliegenden mit Sorgfalt und vieler Herzenswärme ausgeführten Katechesen mit bestem Gewissen empfehlen. — Das „katechetische Handbüchlein" von demselben Verfasser soll ebenfalls noch in diesem Jahre in dritter Auflage erscheinen.

Linsenmann.

3.

Geschichte der Reformation der ehemaligen Reichsstadt Isny, größtentheils aus archivalischen Quellen gesammelt und verfaßt von Kaplan **Bernard Scharff** in Isny. Waldsee, Carl Liebel. 1871. 104 S.

In vorstehendem Schriftchen begrüßen wir die Arbeit eines Pastorationsgeistlichen, der seine Muße mit Durchforschung von Archiven und schriftstellerischer Thätigkeit der Wissenschaft dienstbar zu machen strebt. Seine in der Vorrede ausgesprochene Bitte um milde Beurtheilung müssen wir schon mit Rücksicht auf den in der Lage des Verf. fast

unvermeidlichen Mangel umfassender Hilfsmittel als gerechtfertigt anerkennen, obwohl wir auch gestehen müssen, daß die Erfüllung derselben manchem Leser zumal aus dem gegnerischen Lager schwer gemacht werden dürfte durch den zuversichtlichen scharfen Ton, der in dem Büchlein herrscht und durch das unverkennbare Hervorleuchten einer Nebenabsicht, welche den Vf. beim Schreiben leitete. Wenn es nämlich auch in Vorrede heißt: „Dies Werkchen soll eine Leuchtkugel sein, welche das Dunkel aufzuhellen geeignet ist, das sich über dem Zeitalter der Reformation ausbreitet", so lassen doch die Schlußworte: „Der alte Reichsstadtsgeist mit seinen Reminiscenzen und Velleitäten hat bisher verhindert, daß ein erträgliches friedliches und in allweg gerechtes Verhältniß zwischen Katholiken und Protestanten angebahnt worden ist; Isny behauptet unter den paritätischen Städten Württembergs bis auf den heutigen Tag eine Ausnahmsstellung u. s. w." darauf schließen, daß der Vf. zugleich einem praktischen Interesse dienen wollte, nämlich die Beseitigung eines Mißverhältnisses durch Aufhellung seines Ursprunges anzubahnen. Demgemäß ist auch aus zuverläßigen Quellen vorzugsweise alles das beigebracht, was geeignet sein kann, die gewaltsame und rechtswidrige Art, in der die Neuerung zu Isny durchgeführt wurde, aktenmäßig zu constatiren.

Das Resultat seiner Untersuchungen gibt der Vf. kurz dahin an (S. 102): „Die Glaubenserneuerung Isny's und seine Trennung von der katholischen Kirche ist eine religiös-politische Revolution, angeregt durch eine Masse von Unzufriedenheit jener Zeit mit den allgemeinen Zuständen, aber herbeigeführt und vollzogen von unwürdigen Männern, durch schlechte Mittel zu niedrigen, selbstsüchtigen,

politisch-sozialen Zwecken". Mag dieser Satz vielleicht auch manchem Ohre anstößig lauten, seine geschichtliche Wahrheit kann nicht umgestoßen werden. Was schon in einer Reihe von selbstständigen Schriften oder Artikeln in Zeitschriften bei vielen andern Städten aufgezeigt worden ist, das hat der Vf. nun auch bezüglich Isny's quellenmäßig dargethan: daß die Durchführung der Glaubensneuerung nicht religiösem Aufschwung sondern weltlichen Interessen, oft unlauterster Art, zuzuschreiben ist.

Der Uebertritt Isny's zu der Neuerung war vorbereitet durch seine feindselige Stellung gegen die innerhalb seiner Mauern gelegene Benediktinerabtei St. Georg (S. 6—14). Seitdem die Stadt im J. 1365 von ihrem verschuldeten Landesherrn Truchseß Otto II. sich Reichsunmittelbarkeit erkauft hatte, griff sie stets mehr und übermüthiger in die Rechte und Privilegien des Klosters ein. Sie wurde dadurch der geistlichen Obrigkeit immer mehr entfremdet, und ihr Magistrat ergriff selbst da die Opposition, wo er die Prälaten hatte unterstützen sollen. So verhinderte er die Ummauerung des Klosters, die zu Herstellung besserer Zucht nothwendig war, so nahm er den sittenlosen Magister Wilhelm Steudlin, Pfarrvicar an der dem Kloster inkorporirten St. Nikolauskirche, gegen den Abt und gegen den Bischof von Constanz in Schutz (S. 15). Als dann Steudlin sammt einigen sinnesverwandten Kaplänen die neue Lehre vortrug, förderte der Magistrat ihre Durchführung selbst mit Gewaltmaßregeln (S. 23—36). Auch das in der St. Nikolauskirche eingepfarrte Landvolk sollte der Neuerung zugeführt werden; doch dieses Unternehmen des Magistrats wurde durch das Einschreiten des Truchseß Wilhelm und des Abtes Philipp vereitelt (S. 37 ff.). Da-

für bekam das Kloster den Groll der aufgehetzten Städter immer ärger zu fühlen. Ihren Gipfelpunkt erreichte die Gewaltthätigkeit der Stadt in dem Unterfangen (seit 1534), auch dem Kloster die Neuerung aufzunöthigen. Das Kloster wurde zu diesem Zwecke erstürmt und zeitweilig Besatzung in dasselbe gelegt. Welche Roheiten gegen die Mönche, welcher Vandalismus an der Kirche, welche Eingriffe in das Eigenthum des Klosters hiebei begangen wurden, wird (S. 51 ff.) in lebendiger Schilderung vorgeführt. Während des Schmalkalder Krieges sollte der letzte und entscheidende Schlag gegen das Kloster geführt werden (S. 781 ff.); aber der Ausgang dieses Krieges änderte plötzlich die ganze Sachlage: die Mönche, die mit bewunderswerther Standhaftigkeit ausgeharrt, wurden von ihren Bedrängern befreit und die Abtei blieb dem Katholicismus gerettet (S. 82 ff.).

Diese wenigen Andeutungen über den Inhalt des Schriftchens mögen genügen auf das viele Interessante das sich darin findet aufmerksam zu machen. Erwünscht wäre es, wenn der Vf. noch Weiteres über die innere Entwicklung der Neuerung in Isny, über das Zusammenstoßen des Zwinglianismus mit der lutherischen Lehrform und über die besonders betheiligten Persönlichkeiten beigebracht hätte. Nach der formellen Seite wäre öfters eine sachgemäßere und übersichtlichere Gruppirung des Stoffes zu wünschen. Auch die sonst kräftige und lebendige Sprache könnte nur gewinnen, wenn die große Menge von Fremdwörtern beseitigt würde.

Rep. Maier.

4.

Post communiones N. I. II. pro Dominica Septuagesimæ et Sexagesimæ cantantibus quinque vocibus cum Organo uti Basso continuo autore R. D. **Andrea Hofer,** Musices magistro ecclesiæ cathedr. Salisburgi 1660; edid. P. Sigism. Keller O. S. B. Capitul. Monast. Einsiedl. Einsidlæ, Benzinger 1871. Pr. 30 kr.

Ueber die Grundsätze, von denen sich der Herausgeber bei Auswahl der vorliegenden zwei Motetten, welchen der Verleger für den Fall ihrer günstigen Aufnahme noch mehrere Numern folgen lassen will, sich leiten ließ, geben die etwas unklaren Vorbemerkungen (vgl. dazu Habert's Zeitschr. f. kath. KM. 1871 N. 7.) zu wenig Aufschluß, als daß wir ein bestimmtes Urtheil über das ganze Unternehmen abgeben könnten. Zwar legt sich aus der Mittheilung des Herausgebers, daß sein „zweijähriger Aufenthalt in Salzburg und der Wunsch Mozarts dortige Vorläufer und ihre Tonwerke aufzufinden und kennen zu lernen, der entferntere Grund des Erscheinens dieser zwei rein vocalen Kirchengesänge" sei, sowie aus der Thatsache, daß die gegebenen zwei Numern aus der Mitte des 17. Jahrhunderts stammen, die Vermuthung nahe, daß auch deren eventuelle Fortsetzungen dem 17. oder 18. Jahrhundert angehören werden, allein die für die Zukunft des Unternehmens immerhin sehr wichtige Frage, ob die Sammlung ausschließlich rein vocale Compositionen aus genannter Zeit oder auch solche mit begleitenden Instrumenten enthalten soll, bleibt unbeantwortet. Sollte Letzteres im Plane der Publikation gelegen sein, so wünschten wir im Interesse kirchlich-praktischer wie kirchlich-wissenschaftlicher Bedürfnisse nichts sehnlicher als dessen baldige glückliche

Realisirung. Eine bedingungslose Rehabilitirung palestrinensischer Contrapunktik ist angesichts ihrer formal offenbar noch nicht fertigen, den wohlberechtigten Anschauungen unserer Zeit aber viel zu schroff gegenüberstehenden Elementen, wie solche sofort z. B. in dem Schicksal der Proske'schen Collektion gegenüber der Lük'schen ihr verständliches Echo fanden, so wenig eigentlich möglich als wünschenswerth, während gerade die Polyphonie nach Palestrina nicht nur geläutertere Technik sondern überhaupt ein Tonsystem aufweist, das unserem Verständniß näher gerückt ist, und somit der Einführung strengerer, die Gesetze früherer Kunst indessen nicht negirender sondern in ihrer consequenten Ausbildung wesentlich ponirender Contrapunktik, erfolgreichsten Vorschub leistet. Was nun den technischen Gehalt unserer zwei vorliegenden Motetten anlangt, so gehören sie gerade nicht zu den hervorragenderen Kunstprodukten ihrer Zeit. Sie sind nicht ungewandt gearbeitet, sangbar in ihren Einzelstimmen und leicht faßlich, allein weder in Erfindung noch Entwicklung der Motive, noch in der harmonischen Stufenabfolge weisen sie auf eine höhere Kraft zurück.

Interessant bleibt immerhin, wie sich z. B. die Stimmenbewegung dieser Zeit einen Gang (c—a—fis. S. 4. Takt 1. Ten. 2) erlaubte, den die frühere Praxis ganz entschieden recusirt hätte, oder wie bereits der Reiz des augmentativen Punkts in hüpfenden Rythmen sich geltend macht, wo die in gleichen Noten fließende Bewegung die natürlichste gewesen wäre (vgl. S. 8. letzter Takt Ten. 2).

Die praktische Verwendbarkeit beider Gesänge soll mit Obigem nicht beanstandet, sondern im Gegentheil ausdrücklich unsern Musikchören hiemit nahe gelegt sein. Druckfehler sind außer den nachträglich corrigirten noch stehen

geblieben: S. 4 Takt 15 Baß b statt d. S. 6 vorletzter Takt, Alt d statt c. S. 7 Takt 3 Ten. 1 fehlt der Punkt. S. 8 letzter Takt, Sopr. h statt c. S. 9 Takt 12 Ten. 1 d statt c. S. 10 Takt 5 Ten. 2 d statt c und vorletzter Takt, Ten. 1 g statt e.

Zeller.

5.

Missa „secunda" ad quatuor voces inaequales autore **Joanne Leone Haslero.** Ex codicibus originalibus redegit et edidit Franciscus Witt. Ratisbonae Pustet. 1870.

Missa quatuor vocibus concinenda Auctore Patr. Alex. **Pavona.** Gmünd.

Die beiden vorliegenden Messen sind Vereinsgaben des „allgemeinen deutschen Cäcilienvereins" und des Rottenburger Diözesan-Kirchenmusikvereins insbesondere.

1) Auf der Regensburger Kirchenmusikvereinsversammlung im Sommer 1869 wurde Haßler's **Missa „secunda"** (sie steht in dem Nürnberger Originaldruck von 1599 an zweiter Stelle) als Vereinsprämie beschlossen und H. Witt mit Vornahme der allen nichtexperten Musikliebhabern nutzbaren äußerlichen Veränderungen beauftragt.

Unter Vergleichung vorher schon in Regensburg bekannter Partituren mit dem Original, und mit Berathung der seit Proske in Regensburg dauernden Gepflogenheiten oder „Traditionen", wie solche sich bilden, wo ältere Musik verständige Behandlung findet, konnte der Mandatar nicht anders, denn mit einer nach mehrjähriger Praktik selbstverständlichen Gewandtheit sich seiner Aufgabe entledigen, wobei

wir indessen unsern mehrfachen Widerspruch gegen innerlich unbegründeten und sicher auch historisch unhaltbaren kaleidoscopartigen Wechsel des Bewegungsgrades und der quantitativen Klangstärke wenn auch nicht im Einzelnen begründen, so doch hier ausdrücklich ankündigen müssen. Wenn wir recht wohl begreifen, wie unter den Eindrücken correktester Exekutirung vorliegende Messe bei allen denen, die heutzutage für jede alte Quadratnote als kostbarste Perle schwärmen, der Wunsch der Veröffentlichung sich nahe legen konnte, so bleibt doch die Frage noch übrig, wie Männer vom Fach in dem damaligen Regensburger Convent, der ein ruhiges Urtheil mit keiner Gefühlsträumerei verwechseln durfte, den eigentlichen Werth der Composition und die allgemeinen Vereins-Bedürfnisse vergessen und die Erhebung der Messe zur gemeinsamen Vereinsgabe votiren konnten. Stellten sie auch mit uns Haßler auf bedeutende Höhe, so mußten sie sich doch sagen, daß die vorliegende Composition weniger geeignet war, den Meister auf seiner sonstigen Höhe zu zeigen; glaubten sie aber mit flüchtiger Contrapunktik eine allgemeine und nachhaltige Reform einleiten und treu der heutige Mode, sich selbst und die jüngste Vergangenheit zu verläugnen, um jeden Preis zu dem historisch überschätzten und am wenigsten begriffenen thematischen Contrapunkt des 16. Jahrhunderts zurückgreifen zu müssen, so wäre, nachdem auch kein Anstoß genommen wurde, den ersten gemeinschaftlichen praktischen Heilungsversuch des katholischen Schadens mit der Musik eines Protestanten zu machen [1]), in der andern schon durch Proske Mus. div. t. I. publicirten

1) Die protestantische Confession Haßler's steht uns nach nunmehriger Kenntniß der auf ihn gehaltenen Leichenrede (vgl. Monatshefte f. M.Gesch. 1871 S. 24 ff.) völlig außer Zweifel.

Hasler'schen Messe: „Dixit Maria" doch sicher eine Composition gegeben gewesen, deren schöne Motive, klare Rhythmisirung und ebenso bescheidene als geordnete Stufenwechsel jeden Chor erfreut und Hasler's Name unserem kirchenmusikalischen Janhagel sicher viel besser empfohlen hätten. Die Wahl einer Messe dagegen, welche nach Abzug zweier Numern höchstens der Geschichte der Technik von relativem Werthe ist, nicht aber kirchlichen Kunstprincipien noch praktischen Bedürfnissen entspricht, und in ihren Unvollkommenheiten so ziemlich das Kehrbild der vorhin allegirten andern Haslerschen Messe bietet, vermögen wir schlechterdings nicht zu rechtfertigen. Die Hauptgründe unseres abweichenden Urtheils wollen wir in Folgendem kurz anzeigen.

a) Das kleingeschnittene trippelnde Motiv, das in seinem rhythmischen die ganze Messe charakterisirenden Grundwesen stets wiederkehrt, entbehrt aller und jeder von strengkirchlicher Rhythmik postulirten Gravität und wird z. B. für das „Crucifixus" geradezu indecente Figur. Die *πεττεία* kann in der kirchlichen Melopoie sicher nur der Fauxbourdonrecitation gestattet werden.

b) Die Stufenfolge, nach euphonischen Gesetzen häufig nicht geordnet, ist unstät und bunt durcheinander gewürfelt. Zeuge dessen ist z. B. der siebente Takt im „Credo" und der erste in der vierten Columne von S. 8, an welchen Stellen die harmonische Basis sechsmal in einem Takt verändert wird. Ja im zweiten Takt der vierten Columne S. 4 tritt gar ein siebenmaliger Wechsel innerhalb eines und desselben Taktes ein! Erinnern wir noch

c) an die vielen verquickten Syncopationen, so haben wir drei Faktoren genannt, die allein schon in ihrem durch keinen Begriff des unterliegenden Worttextes motivir-

ten Auftreten und mehrfachem Zusammenstoß unsere Messe als ein pures Spiel mit unentwickelten formalen Elementen erscheinen lassen, das nur Worte nicht aber Gedanken redet, folglich nicht nur an sich geringen Werthes ist, sondern auch den allermeisten Chören gewöhnlicher Stadt= und Landkirchen seine Darstellbarkeit, geschweige seine „Wirksamkeit“ (trotz aller gegentheiligen Behauptungen) zur bleibenden Frage machen muß.

Wenn wir mit Aufzeigung dieser Mängel, die Hasler anderwärts abgestreift, allerdings die Gesichtspunkte angegeben haben, denen die ganze Messe bei strenger Beurtheilung unterstellt werden muß, so soll doch die Existenz besserer Einzelnheiten damit nicht negirt und aus entschieden instruktiven Stellen hier noch ausdrücklich ein Satz der Grammatik dokumentarisch belegt, beziehungsweise nach einer gewissen Seite hin näher bestimmt werden.

Bekanntlich sagt ein kontrapunktisches Gesetz, daß im Interesse deutlichster Darstellung von Thesis und Arsis am Anfang d. h. auf den Niederstreich eines Vierhalbetaktes z. B. die Viertelbewegung nur stattfinden darf, wenn solche schon im vorausgegangenen Schlag vorhanden war oder im nachfolgenden fortgesetzt wird. Dem entgegen setzt nun Hasler auch in der Thesis Viertel, allein er gibt jedem Viertel ein besonderes Wort oder besondere Textsilbe, wodurch das eine oder andere Viertel der Thesis in einer Weise sein Gewicht erhält, daß in der That der getheilte Abstreich dem ungetheilten Aufstreich gegenüber noch zu seiner Geltung kommt. Folglich läßt sich das Gesetz in seiner seitherigen Fassung nur für das Melisma aufrecht erhalten und bezieht sich auch hier nicht auf die beliebte Figur der im Abstreich gespaltenen Ligatur d. h. auf die in der Thesis anticipirte

Ligaturauflösung wie der zweite Takt der zweiten Columne von S. 10 zeigt. Daß consonante Bindungen wie bei „benedicimus", „adoramus" S. 3 ausgenommen sind, erklärt sich aus ihrer Eigenschaft als Syncopen.

2) Von Pavona dem Capellmeister in Udine kennen wir bis zur Stunde, außer der vorliegenden Arbeit nur noch drei Messen (Fetis dazu noch ein 4st. Salve regina in Manuscript), die als ein gewöhnlicher Nachhall hergebrachter polyphoner Formeln uns jedoch von Pavona eine besonders hohe Meinung zu verschaffen keineswegs geeignet sind. Es tritt uns auch in dieser, vom Rottenburger Kirchenmusikverein seinen Mitgliedern behändigten Gabe einfach die handliche Routine eines Stadtkapellmeisters aus der alten ehrbaren kontrapunktischen Handwerkerzunft entgegen, der ruhig sein Brod sich verdiente, aber von einem eigentlichen furor divinus in seinem musikalischen Leben nie Etwas erfahren hat.

Zeller.

6.

Die valentinianische Gnosis und die heilige Schrift. Eine Studie von Lic. Dr. **Georg Heinrici.** Berlin, Verlag von Wiegandt und Grieben. 1871. 8°. VIII und 190 S.

Schon Irenäus hat die Art und Weise der Schriftbenutzung durch die Gnostiker einer eingehenderen Untersuchung unterzogen. Als eine christliche Sekte oder, wie sie es selbst beanspruchten, als die Vertreter des reinen und wahren Christenthums sahen sich dieselben veranlaßt, sich mit den Quellen des Glaubens auseinanderzusetzen und den Nachweis zu liefern, daß sie ihre Lehre aus den letztern

geschöpft. Sie suchten dieser Aufgabe zu entsprechen, indem sie an die Stelle der kirchlichen Tradition eine angeblich von den Aposteln empfangene Geheimtradition stellten und die hl. Schrift zwar nicht einfach wie die bestehende mündliche Ueberlieferung verwarfen, aber doch auf eine Weise behandelten, daß ihre Anerkennung thatsächlich einer Verwerfung gleichkam. Sie schöpften ihre Doctrin weniger aus der hl. Schrift als sie dieselbe in diese hineintrugen und sie rißen zu diesem Behufe nach Belieben Sätze und Worte aus ihrem natürlichen Zusammenhang heraus und gaben ihnen in neuen Verbindungen einen völlig fremden Sinn. *Μεταφέρουσι καὶ μεταπλάττουσι,* sagt Irenäus I, 8. 1, *καὶ ἄλλο ἐξ ἄλλου ποιοῦντες ἐξαπατῶσι πολλοὺς τῇ τῶν ἐφαρμοζομένων κυριακῶν λογίων κακοσυνθέτῳ φαντασίᾳ.* Die Folge eines solchen Verfahrens ist nach der treffenden Bezeichnung unseres Kirchenvaters, daß ihre Doctrin so wenig der Lehre der Schrift gleicht, als das Bild eines Fuchsen dem Porträt eines Königs, wenn es auch etwa aus denselben Steinen hergestellt wird, aus denen dieses zuvor zusammengesetzt war.

Eine ähnliche Aufgabe setzte sich der Verf. der vorliegenden Schrift. Dabei beschränkte er sich einerseits auf die Darstellung der valentinianischen Gnosis, der reichsten Blüthe jener phantastischen Speculation der ersten christlichen Jahrhunderte, die sich vermaß, menschliche Einfälle an die Stelle der geoffenbarten Wahrheiten des Evangeliums setzen zu wollen; anderseits betrachtete er diese mit Berücksichtigung der dreifachen Quelle, aus der uns ihre Kenntniß zufließt, der Relationen von Irenäus und Hippolyt und der auf uns gekommenen Fragmente sowohl Valentins als seiner Schüler. Sein Plan ist nach seinen eigenen Worten, „aus

der Art und Weise, wie in den Darstellungen der Kirchenväter und den uns erhaltenen Fragmenten die verschiedenen Strömungen der valentinianischen Speculation sich reflectiren, einen Einblick zu gewinnen in die Stellung der Gnosis zur heiligen Schrift und in das Verhältniß ihrer treibenden Principien zum Schriftinhalt". Der Verf. gab demgemäß, nachdem er aus den einzelnen Quellen die Grundzüge des Systems erhoben, je eine Darstellung der Art der Schriftbenutzung, wie sie ihm in jenen entgegengetreten, stellte am Schluß die einzelnen Schriftstellen zusammen, die zur Verwendung gekommen, und zeichnete kurz das polemische Verfahren, dessen sich die Kirchenväter bedienten. Ein Anhang enthält eine tabellarische Uebersicht über die Citate aus dem N. T.

Die Anschauung, zu der H. bezüglich der Stellung der Valentinianer zur hl. Schrift gelangt ist, ist im Wesentlichen keine andere als diejenige, die bereits Irenäus ausgesprochen. Er sagt mit Beziehung auf die Darstellung des Gnosticismus durch Irenäus und Hippolyt: „die gnostische Exegese erscheint als eine dogmatische im üblen Sinne des Wortes; sie ist baar aller Rücksicht auf den Schriftzusammenhang und frei von jeder Ehrfurcht gegen den wohlverbürgten Wortlaut. Sie zündet ein Feuer an aus den Trümmern der Schrift, das Rauch, aber kein Licht bringt, wenn sie geheimnißvoll schweigt, wo sie sprechen sollte und wieder durch prunkendes Wortgeklingel die Stimme der Wahrheit übertönt; aalglatt weiß sie jeder Schwierigkeit zu entschlüpfen; jeder nimmt für sich den Besitz der Wahrheit in Anspruch, ohne einen andern Rechtstitel darauf zu besitzen als sein: sic volo sic jubeo" (S. 61).

Obwohl indessen die Gnostiker ihr Lehrsystem trotz allen äußeren Scheines unbedingt über die Schrift stellten, so mußten sie bei ihrer Stellung zu dieser doch auch einigen Einfluß von ihr erfahren. Dieser besteht darin, daß die Schrift „mehrfach den häretischen Gedankengängen ihre Richtung und ihren Begriffen die Kunstwörter lieh", und er trat hauptsächlich bei der Einkleidung der einzelnen Theologumenen in neue Gewänder hervor. Ein weiterer Anschluß der Gnostiker an die Schrift ist dagegen nach dem Verf. nicht anzunehmen und die Frage, ob zwischen beiden auch eine innere Gemeinschaft bestehe, ob wenigstens nicht einzelne Theile der Schrift, auf die die Gnostiker mit Vorliebe sich beriefen und an die sie sich mit aller Hartnäckigkeit anklammerten, vom gnostischen Geiste beeinflußt seien, zu verneinen und nicht, wie es bezüglich des Epheser- und Colosserbriefes durch Baur und bezüglich des Johannes-Evangeliums durch Hilgenfeld geschah, zu bejahen. Der Verf. weist zur Erhärtung seiner Ansicht auf den im Allgemeinen abgeschlossenen Charakter der gnostischen Denkweise und deren principielle Verschiedenheit von den Grundprincipien des Christenthums hin und folgert von hier die Unwahrscheinlichkeit einer positiven Einwirkung der Gnosis auf das N. T. Wichtiger als dieses Argument ist ein weiteres, das sich auf die in der vorausgehenden Untersuchung gewonnenen äußeren Daten stützt. Die Valentinianer behandeln die angefochtenen Schriftstücke als apostolische und citiren sie ebenso wie die andern als allgemein anerkannte Autoritäten. Legen durch dieses Verfahren die Gnostiker einen Beweis für die Aechtheit der fraglichen Schriften ab, so thun dieses auch die Kirchenväter durch ihr Stillschweigen; denn von Anfang an mit den Gnostikern im Kampfe

liegend hätten sie sicherlich häretische Einwirkungen auf die hl. Schriften wahrnehmen müssen, falls sie vorhanden gewesen.

Der letztere Punkt, vom Verf. selbst eines der schwierigsten und wichtigsten Probleme der neutestamentlichen Kritik genannt, hätte nach unserem Dafürhalten noch eine genauere Behandlung erfahren dürfen; insbesondere hätte das erste der beigebrachten beiden Hauptargumente einer größeren Sorgfalt gewürdigt werden und die angeblich vom Gnosticismus herrührende Terminologie in einzelnen Schriften des N. T. eine eingehendere Erklärung erhalten sollen. Die bloß allgemein gehaltene Erörterung des Verf. wird denjenigen, der gegentheiliger Ansicht ist, in dieser kaum wankend machen. Im Uebrigen wollen wir auf diesen Mangel in Anbetracht der vielen Vorzüge der „Studie", namentlich der Gründlichkeit der Untersuchung und der Eleganz der Darstellung, kein besonderes Gewicht legen.

Funk.

7.

Hugo Grotius' Rückkehr zum katholischen Glauben. Aus dem Holländischen des **C. Broere**. Von Ludwig Clarus. Herausgegeben von Franz Xaver Schulte. Trier. Verlag der Fr. Lintz'schen Buchhandlung. 1871. 8°. XVI. 240 S.

Das Glaubensbekenntniß von Hugo Grotius war von jeher Gegenstand des Streites und die verschiedensten christlichen Confessionen haben den großen Gelehrten zu den Ihrigen gezählt. Er ward von calvinischen Eltern geboren und in der Religion des Genfer Reformators erzogen, bekannte sich bei dem Ausbruch des arminianischen Streites in seiner Heimath zu der Lehre der Remonstranten, zeigte später eine scheinbar an Indifferentismus streifende Toleranz

gegen andere christliche Bekenntnisse, verfocht nachmals bis gegen sein Ende alle Hauptlehren der katholischen Kirche gegenüber dem Protestantismus, stand unleugbar einem Uebertritt sehr nahe, starb aber schließlich umgeben von Lutheranern und wahrscheinlich nach seinem Wunsch, jedenfalls thatsächlich unter dem Beistand eines lutherischen Predigers. Offenbar ist der letzte Punkt zur Lösung der Frage, ob Grotius katholisch wurde, von großer Bedeutung. Der Verfasser des vorstehenden mit vielem Geiste geschriebenen Buches, das man nicht ohne Interesse lesen wird, selbst wenn man nicht alle in demselben ausgesprochenen Ansichten billigen möchte, meint nun, daß Grotius weniger aus eigenem Antrieb einen protestantischen Geistlichen an sein Sterbebett berufen habe, als daß er im Zustande einer vollständigen Entkräftung durch seine Umgebung dazu gedrängt worden sei. Für diese Annahme lassen sich allerdings einige Argumente beibringen; aber immerhin wird sie nicht völlig zu erweisen sein und eine Hypothese bleiben. Eben deßwegen wird die Rückkehr des großen Gelehrten zum katholischen Glauben, ganz abgesehen davon, daß kein äußerlicher und wirklicher Uebertritt zur Kirche erfolgte, stets zweifelhaft sein und auch die bezüglichen Versicherungen von Petavius und die Messe, die er für Grotius im Glauben an seine Mitgliedschaft der Kirche bei der Nachricht von seinem Tode las, werden den Zweifel nicht heben. Indessen selbst angenommen, daß Grotius bei der Berufung des protestantischen Geistlichen selbstständig gehandelt, so steht immerhin fest, daß er in der letzten Zeit seines Lebens sich zu allen wesentlichen Lehren der Kirche bekannte.

Funk.

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. Jukrigl, D. v. Aberle, D. Himpel
und D. Kober,

Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Dreiundfünfzigster Jahrgang.

Viertes Quartalheft.

Tübingen, 1871.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Druck von H. Laupp in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Die Markushypothese.

Von Prof. Dr. Schanz in Rottweil.

Die drei ersten Evangelien stehen in einer so eigenthümlichen Beziehung zu einander, daß bei der Untersuchung der Abfassung nothwendig alle drei zugleich in den Kreis der Betrachtung gezogen werden müssen. Denn die „Synoptiker", wie sie von lange her genannt werden, haben nicht nur den ganzen Rahmen der Geschichtschreibung mit einander gemeinsam, sondern begegnen sich auch im einzelnen, in der Form wie in der Sache, so häufig, daß eine gegenseitige Abhängigkeit unverkennbar ist. Das Verhältniß blieb auch dem christlichen Alterthum nicht unbekannt, ja der hl. Augustinus nimmt keinen Anstand, unbeschadet der Inspiration eine gegenseitige Benützung anzuerkennen und den Markus geradezu einen pedissequus und breviator

des Matthäus zu nennen [1]). Die durch das Abhängigkeitsverhältniß geschaffene synoptische Frage ist aber für die Einleitungswissenschaft zu einem wahren gordischen Knoten geworden, der zwar schon oft durchhauen, aber noch nie gelöst worden ist. Bekennen doch selbst die neuesten Forscher auf diesem Gebiete, daß die Resultate der Untersuchung über die Verwandtschaft der Evangelien so abweichend und widersprechend als möglich seien [2]). Eine, freilich mehr scheinbare als wirkliche Uebereinstimmung [3]) wurde durch die Aufstellung der sog. Markushypothese erreicht. Der größte Theil der protestantischen Exegeten betrachtet das Markus-Evangelium als das ursprüngliche, während katholischerseits, von der neuesten Erscheinung abgesehen [4]), die alte Ordnung des Kanons aufrecht erhalten wird. Allerdings fehlt es hier seit Hug an ernstlichen Versuchen, das Verhältniß durch die innere Kritik zu begründen. Prof. v. Aberle allein hat diesem Gegenstande die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt, und in verschiedenen Aufsätzen in dieser Zeitschrift den nach unsrer Ueber-

1) Et quamvis singuli suum quendam narrandi ordinem tenuisse videantur, non tamen unusquisque eorum velut alterius praecedentis ignarus voluisse scribere reperitur, nec ignorata praetermisisse, quae scripsisset alius invenitur. Sed, sicut unicuique inspiratum est, non superfluam corperationem sui laboris adjunxit. De cons. evv. I, 4 und »Marcus Matthaeum subsecutus tanquam pedissequus et breviator ibid.

2) Ritschl, Theol. Jahrb. 1851. S. 480. „Nur wenigen Forschern ist die Ueberzeugung gegönnt, daß sie den Knoten gelöst und diese wenigen sind unter sich gar sehr uneins." Reuß, Geschichte der hl. Schriften 4. A. 1864. § 171.

3) Holtzmann, die synoptischen Evv. 1863. S. 58.

4) Sepp, das Hebräerev. oder die Markus- und Matthäusfrage und ihre friedliche Lösung. München 1870.

zeugung allein richtigen Gesichtspunkt zur Beurtheilung derartiger Fragen aufgestellt. Schegg greift wieder zu der Traditionshypothese zurück, indem er die Katechese überhaupt nicht nur als strenge Norm für den Umfang des Niedergeschriebenen, für den Inhalt, sondern auch als ein Vorbild für den Ausdruck betrachtet [1]). Die Besprechung der Markushypothese wird uns zugleich Gelegenheit bieten, diesen und verschiedene andere Lösungsversuche zu würdigen.

Den ersten Versuch, dem Markusev. die Priorität zu vindiciren, machte am Ende des vorigen Jahrhunderts Storr [2]). Er blieb aber ganz vereinzelt, während die Urevangeliumshypothese mehr und mehr zur alleinigen Herrschaft gelangte. Nach ihm ist das Markusev. ums Jahr 43 von Markus zu Jerusalem verfaßt (278 ff.) und für die antiochenische Gemeinde bestimmt. Markus wurde von Lukas benutzt, während Matthäus unabhängig schrieb. Da seine Aufstellungen längst antiquirt sind und die neueren Vertreter seiner Hypothese von ganz andern Gesichtspunkten ausgehen, so wollen wir von diesem ersten Versuche absehen und im Nachfolgenden die neueren Ansichten über das Markusev. untersuchen. Die Vertreter der Markushypothese lassen sich im Großen und Ganzen in zwei Gruppen eintheilen. Die einen huldigen im Wesentlichen der Benützungstheorie, die andern wollen die Verwandtschaft aus verloren gegangenen Urschriften ohne alle gegenseitige Benützung erklären. Zu den ersten rechnen wir insbesondere Wilke, Bauer, Weiße, Plitt, Tobler, Christianus, Ewald, Reuß, Meyer, Güder, Tiersch und Weiß, zu den letztern Holtz-

1) Evangelium nach Markus 1870. S. 12).

2) Ueber den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannis 1786.

mann, Schenkel und Weizsäcker, denen wir Ritschl und Volkmar anreihen, die allen andern (Plitt theilweise ausgenommen) gegenüber die qualitative Betrachtungsweise festhalten.

Wilke [1]) tritt vor allem der Traditionshypothese, die bei D. Strauß mit der Auflösung der Geschichte in Mythen endigte, entgegen und sagt sich demgemäß von aller und jeder positiven Basis los, um sich nur an Daten zu halten, die in unsern Texten liegen (S. 395). Allein auch innerhalb des Textes ist ein Kriterium nöthig, das Wilke „durch die genaue Vergleichung der übereinstimmenden Berichte" erhalten zu können glaubt (S. 19). Bei den gemeinschaftlichen Berichten gebührt dem Berichterstatter die Priorität, dessen Text den Gesetzen der Logik am besten entspricht, denn das Logische ist das Ursprüngliche (S. 24). Der Ueberschuß über das als logisch erfundene Gemeinsame ist nicht etwa aus einer andern, mündlichen oder schriftlichen Quelle geschöpft, sondern eine freie Erfindung des Verf., wie auch der „Urevangelist", der sich nachher als Markus entpuppt, im wahren Sinne „schöpferischer Urevangelist" ist und eine „künstliche Composition" hergestellt hat. Ihm folgt Lukas, aus dessen Spruchsammlung Matthäus mit Hilfe vieler Interpolationen seine Gnomen schöpfte. Woher Lukas seine Spruchsammlung genommen hat, da doch eine Tradition nicht zugegeben wird, ist freilich nicht recht einzusehen. W. geht deßhalb auch mit einem sehr verdächtigen Stillschweigen über diese Frage hinweg [2]). Zwar wird ihm die Bergrede zu einem „schriftstellerischen Kunstproduct" und

1) Der Urevangelist oder exegetisch kritische Untersuchung über das Verwandtschaftsverhältniß der 3 ersten Evv. 1838.

2) cf. Schwarz, Neue Untersuchungen u. s. w. S. 149 ff.

verdankt manches seine Erwähnung nur dem Streben nach einem „Schriftganzen" (S. 129), aber sonst sind die Reden, obwohl sie etwas „Geformtes" sind, doch als etwas durch die Receptivität Aufgenommenes von der Production der Erzähler zu unterscheiden (S. 176). Nimmt man aber auch an, es seien bei Lukas und Matthäus Erweiterungen angebracht worden, so ist das synoptische Verhältniß dadurch erst noch nicht erklärt, denn auch das Markusev. für sich genügt den aufgestellten logischen Kriterien nicht vollkommen. „Wenn man das Markusev. für sich nimmt, so vermißt man so Manches. Es wird z. B. darin gar nicht klar, warum sich Jesus Jünger erwählte und wozu er sie eigentlich bestimmte, ob sie bloß seine Gehilfen bei Krankenheilungen oder auch seine Stellvertreter sein sollten in Absicht auf die Verbreitung der Lehre, wenn er selbst einst dafür nicht mehr wirken könne" (S. 90). Dazu kommt, daß auch bei Markus Texterweiterungen angenommen werden müssen, zu denen z. B. alles über den gemeinsamen Text Hinausliegende gerechnet wird (S. 347, 456), wodurch die Benützungshypothese beinahe unmöglich gemacht wird. In der That verliert auch Wilke im Verlaufe der Untersuchung seine Sicherheit wenn er bemerkt, daß sein Resultat zwischen den beiden Möglichkeiten schwanke, daß entweder Matthäus und Lukas aus Markus oder alle drei aus einer gemeinschaftlichen Quelle geschöpft haben müssen (S. 466).

Darin stimmen wir W. bei, daß unsre Schriftsteller ohne eine besondere Einigungsnorm nicht übereinstimmen könnten (S. 475), wie es in der That der Fall ist und daß dieselbe eine schriftliche sein mußte, die wir in einem unsrer Evangelien vor uns haben, ist uns auch nicht zweifelhaft, denn ohne eine solche Norm lassen sich nun einmal

die zahlreichen Uebereinstimmungen bis auf den Satz und das Wort sowie die Beschränkung auf die galiläische Wirksamkeit schlechterdings nicht erklären. Könnte man auch mit der Annahme Scheggs [1]), daß der Uebersetzer des Matthäus den Markus vor sich gehabt habe, die Uebereinstimmung in der Form erklären, so wäre es doch mehr als Zufall, daß beide Evangelisten sich auf die galiläische Wirksamkeit Jesu beschränkten, um so mehr als Matthäus das Leben Jesu beschreiben wollte [2]). Lukas vollends wollen wir gar nicht weiter berühren.

Eine mündliche Einigungsnorm scheint uns aber ebenso unannehmbar. Denn eine so stereotypisirte Katechese widerspricht allem, was wir von der Predigt der Apostel wissen. Sie konnte doch nicht ein bloßes Gerippe der Geschichte Jesu sein und wenn sie dies war, so mußte die judäische Wirksamkeit, mit der sich das vierte Evangelium fast ausschließlich beschäftigt, auch eine Stelle darin finden, so daß wir vor einem neuen Räthsel stehen.

Wir müssen aber noch ein weiteres Zugeständniß machen. Die Evangelien wurden durchaus nicht ohne Reflexion, ohne bestimmte Zweckbeziehung geschrieben. Ja die Reflexion bestimmte die Auswahl des Inhaltes und, was das Schriftstellerische betrifft, auch die Form. Daß damit die Absicht der Schriftsteller, eine eigentliche Geschichte Jesu zu schreiben, negirt ist, bedarf wohl kaum noch der Erwähnung, wie wir auch den Satz durch diese Artikel beweisen zu können glauben, daß nur von diesem Standpunkte aus eine befriedigende Lösung der synoptischen Frage möglich ist.

---

1) Evangelium nach Matthäus I. S. 16.

2) l. c. S. 6.

Damit ist aber keineswegs der Grundsatz Ws. zugestanden, daß das Logische auch das Ursprüngliche sei, im Gegentheil, wenn jeder Schriftsteller seinen besondern Zweck verfolgte, so mußten auch die Auswahl und Anordnung mehr oder weniger nach diesem bestimmt werden. Dadurch bekam jeder in seiner Art eine Ursprünglichkeit, welche nicht nach allgemeinen logischen Kategorien beurtheilt werden kann, eine Thatsache, die schon darin ihre Bestätigung findet, daß es möglich war, der Reihe nach alle drei Synoptiker zur Quelle der beiden andern zu machen. Die synoptische Behandlung (S. 659) haben auch wir als nothwendig erkannt, aber doch darf dies nicht so verstanden werden, als ob nicht zunächst das einzelne Evangelium für sich betrachtet werden dürfe; vielmehr kann nur auf diesem Wege seine Composition bestimmt werden. Aber eine gewisse Unsicherheit bleibt immer, so lange man nicht alle drei Synoptiker auch synoptisch betrachtet. Nach welchem Kriterium soll aber nun in den Parallelberichten die Priorität bestimmt werden? Dies ist eben der Knoten, der zu lösen ist, aber nicht als gelöst vorausgesetzt werden darf, was thatsächlich geschieht, wenn man von vornherein den Markus als den ersten betrachtet und seine Logik als Maßstab an die andern anlegt. Kann und will es allerdings nicht bestritten werden, daß die Gesetze der Logik in unsern hl. Texten so gut ihre Anwendung finden müssen als in andern historischen Schriften, so ist doch dagegen Verwahrung einzulegen, daß die Logik des einzelnen Ev. nach der gemeinschaftlichen Relation zu bemessen sei. Dies könnte nur dann eine Bedeutung erhalten, wenn bei gegenseitiger Benützung zugleich die Absicht bestanden hätte, möglichst vollständig zu berichten, wodurch sich von selbst ein Ueberschuß ergeben hätte. Aber es nimmt ja W.

an: „Unsre Verfasser wollten nicht die Nacherzähler der Worte Jesu, sondern die Dollmetscher seines Sinnes sein und glaubten daher diese Worte bald verdeutlichen und erklären, bald abkürzen oder ergänzen zu können. Und nur unter der Voraussetzung, daß dies der Plan unsrer Schriftsteller habe sein können, läßt sich die Entstehung unsrer Ev. aus der Wurzelrelation einer ihnen vorausgegangenen Urschrift denken" (471). Wenden wir diesen Satz auf Markus an, so können wir mit demselben Recht (oder Unrecht) behaupten, daß er methodisch erweitert oder abgekürzt habe, da auch er bald einen längeren bald einen kürzeren Text hat. Allein W. findet einen Ausweg zu Gunsten des Markus: „Wo in dem einen Texte Vermehrungen und Erweiterungen angebracht sind, welche von den beiden Seitentexten zugleich ausgeschlossen werden, entweder in der Mitte oder am Ende, da fehlt den kürzeren Texten in Absicht auf den Sinn und Zweck der Rede der unterscheidenden Kürze ungeachtet zur Vollständigkeit nichts" (327) und „wo Markus kürzer ist als die Nebentexte, so haben sie erweitert, weil der Ueberschuß nicht zum Gedankengang paßt: wo er weitläufiger ist, hat er nicht erweitert, sondern der kürzere Text zeigt methodische Abkürzung". Gewiß kann ein Bearbeiter ebenso gut erweitern als abkürzen, ohne deßhalb gegen die Logik zu verstoßen, ja ein besonnener Bearbeiter wird die allenfalsigen Verstöße seines Vorgängers so viel als möglich verbessern, das logisch Richtigere ist dann aber nicht so fast das Ursprüngliche als vielmehr das Spätere, das Abhängige. Dies wird um so mehr der Fall sein, wenn dem Bearbeiter noch andere ebenbürtige Quellen zu Gebote standen, wie für die Evangelisten theils die eigene Erfahrung theils der Umgang mit den Augenzeugen, so weit sie nicht selbst solche

waren, die Tradition überhaupt lebendige Quellen waren, was W. vergebens in Abrede zieht.

Gesetzt also es sei, wie W. will, das 2. Ev. eine vollendete, allen Anforderungen strenger Logik entsprechende Composition, so ist die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit nicht ausgeschlossen, daß die Urschrift von Markus planmäßiger geordnet wurde und kann man Gründe anführen, welche ihn veranlaßten, manche Partien auszulassen, so wäre trotz der kunstvollen Composition um so weniger gegen die Abhängigkeit des Markus von Matthäus einzuwenden, als nach Wilke die Reflexion auf Rechnung des Schriftstellers zu setzen ist (473 ff.). Freilich könnte man nun nach mehr oder weniger Reflexion fragen. Jesus kann einen Ausspruch oder eine Handlung nur in einer der geschilderten Arten gethan haben. Wir erinnern an die Versuchungsfrage über das größte Gebot. Matth. (22, 35 ff.) und Luk. (10, 25 ff.) stellen die Frage ausdrücklich als eine Versuchungsfrage hin, Mark. dagegen legt ihr diesen Charakter nicht nur nicht bei (12, 28), sondern bemerkt noch ausdrücklich über den Fragenden, daß er nicht weit vom Reiche Gottes entfernt sei. Ebenso der Bericht über den Täufer (Mt. 3, 1—12. Mc. 1, 2—8. Lc. 3, 1—18). Offenbar ist hier in der Auffassung desselben Gegenstandes eine ziemlich große Verschiedenheit zu bemerken und es handelt sich um die Frage nach der historischen Fassung. Nach Ws. Kanon ist das logisch Richtige das Ursprüngliche, aber wie läßt sich dies bei historischen Daten erkennen? Könnten nicht alle drei verändert haben? Wenn man aber Gründe angeben könnte, warum Matthäus seiner ganzen Anlage nach die eine, Markus die andere Fassung wählen mußte, wenn der Charakter der einzelnen Evangelien zur Erklärung

des einzelnen beigezogen würde, so könnte mit Berücksichtigung der historischen Entwicklung des Urchristenthums über die Priorität gewiß besser entschieden werden, als nach einem willkürlich gewählten Kanon. Ein Beispiel möge für viele genügen. W. sagt: „Matth. Text ist die Bearbeitung eines früheren, a, macht er Verdeutlichungen. So gibt er 15, 2 anstatt *κοιναῖς χερσὶ* dessen Erklärung, ungeachtet auf das *κοινὸς* das V. 11 vorkommende *κοινοῦν* zurückweiset" (577). Nun hat aber auch Markus für das *κοιναῖς χερσὶ* eine Erklärung, wenn er beifügt: *τουτέστιν ἀνίπτοις* (7, 2), was ist nun leichter anzunehmen, daß ein Schriftsteller das *κοιναῖς χερσὶ* ausläßt und nur die Erklärung aufnimmt oder daß der andere mit Rücksicht auf das *κοινοῦν* dasselbe ergänzt? Bekennt doch selbst Holtzmann [1]), daß man in dem *τουτέστιν ἀνίπτοις* sowie in dem Satze 3 und 4 sachliche Erörterungen anzuerkennen habe und gibt selbst Weizsäcker [2]) zu, daß das logisch Richtigere auf eine Verbesserung der Redaction hinweise, daß der correctere und deutlichere Text eben darum auch weniger ursprünglich sei.

So kommt man mit diesem Grundsatze zu keinem Ziele, selbst wenn er ebenso richtig wäre als er es nicht ist. Denn alle drei Synoptiker zeigen anerkanntermaßen Reflexion und haben zugleich eigenthümliche Partien, die durch bloße Abhängigkeit nicht erklärt werden können. Die ganze Anlage ist das Werk der Reflexion, Inhalt und Form sind durch sie bestimmt, der einzelne Satz kann also nicht absolute, sondern nur in seinem Zusammenhange beurtheilt werden.

---

1) l. c. S. 84.

2) Untersuchungen über die evangel. Gesch. u. s. w. Gotha 1864. S. 77.

Bauer [1]) hat die Nothwendigkeit des Fortschritts, welchen das Wilke'sche Resultat verlangte, seiner eigenen Aussage zufolge richtig erkannt und denselben vollzogen, er hat Form und Inhalt als Entwicklungsphasen des Selbstbewußtseins erklärt. Durch Wilke ist die unmittelbare Vereinigung des Kritischen und Positiven an dem Punkte angelangt, wo die Auflösung des Widerspruchs gefordert wird (I. S. XIV). Zum Zweck dieser Auflösung geht B. von der Negation des Positiven aus und substituirt dafür das Object des Selbstbewußtseins. Wir verlieren hier natürlich kein Wort über diesen Standpunkt, sondern betrachten ihn nur insofern die Markushypothese damit zusammenhängt.

Daß Markus der Urevangelist ist steht durch die Untersuchungen Wilke's „in Ewigkeit" fest (S. IX). Der Fortschritt besteht nur in der Steigerung des Resultates. Denn „wenn die Form durchweg schriftstellerischen Ursprungs ist und dem Evang. des Markus den Charakter eines „Kunstwerks" gibt, wenn eine künstliche „Komposition" auf den Inhalt nicht nur von Einfluß ist, sondern selbst Inhalt schafft, können wir dann noch bei der Anerkennung eines bestimmten Positiven stehen bleiben? d. h. — man verstehe es recht — können wir in der Darstellung des Markus als solcher — als künstlicher — das vermeintliche Positive als solches — als das rein Gegebene und nackt Reale — noch unmittelbar vorzufinden hoffen? Nein! die Aufgabe der Kritik — die letzte, welche ihr gestellt werden konnte — ist nun offenbar die, daß zugleich mit der Form auch der Inhalt darauf angesehen werde, ob er gleich-

1) Kritik der evang. Gesch. der Synoptiker. Leipzig 1841—42. 2. A. 1852.

falls schriftstellerischen Ursprungs und freie Schöpfung des Selbstbewußtseins ist“ (S. XIV).

Zunächst geht B. von dem „Kunstproducte“ des Markus aus. Er preist die schöne, zweckmäßige, fast künstlerische Anlage (I, 170), das Markusev. ist ihm das „geistreiche Werk des Urevangelisten“ (III, 58), daher muß Markus Urevangelist sein. Haben doch Matthäus und Lukas „sehr unordentlich abgeschrieben“ (III, 60), „sehr schlecht componirt“ (III, 81), „geistlos abgeschrieben“, ja Matthäus schreibt sogar wie ein Unmensch“ (l. c). Aber sonderbar, als wollte B. selbst die Unhaltbarkeit seines Kriteriums darthun legt er den Evangelisten abwechslungsweise die entgegengesetzten Prädicate bei. Das geistreiche Werk des Urevangelisten wird auch als „Machwerk“ bezeichnet (III, 11). Mc. hat manches „unglücklich gebildet“ (III, 62), „störende Elemente in die Darstellung gebracht.“ Ja seine Darstellung ist frostig, geschraubt, haltungslos, sie ist alles, was nur „das Gegentheil der lebendigen, gesunden und vernünftigen Wirklichkeit sein kann“ (III, 68). Ein sonderbares Selbstbewußtsein dies, das sich so in Widersprüchen bewegt! Doch Markus ist relativ künstlerisch (III, 88), im übrigen ist das christliche Prinzip überhaupt für die Kunst, namentlich für die Kunst der Darstellung unfähig. Aber selbst die relative Kunst bleibt dem Markus nicht, denn Matthäus schreibt sogar „wunderschön“ (III, 72), Lukas ist „künstlerisch“ zu Werk gegangen, ganz „geschickt“ verfahren (I, 57), Matthäus hat „geistreich“ componirt, „Zusammenhang in die Verwirrung gebracht, alle zusammengehörigen Elemente vereinigt“ (III, 65). Wie aus all dem die Priorität des Markus folgen soll, ist nur aus den Worten in der Einleitung zu begreifen: „Es wäre aber eine schlechte Arbeit,

welche sich nicht durch innere, lebendige Widersprüche hindurch bewegte" (XXIII) und in der That wird die Priorität auch aus den Widersprüchen zu beweisen versucht.

Abgesehen von dem durchaus falschen Standpunkt — denn sind überall Widersprüche, so hat die Frage überhaupt keinen Werth mehr — könnten zwei Grundsätze aufgestellt werden: entweder deutet der schroffste Gegensatz das Ursprüngliche an, was sich für B. um so mehr empfehlen würde, als er in die Unordnung des Markus durch die spätern Schriftsteller Ordnung bringen läßt, oder der stärkste Widerspruch ist ein Zeichen später Bildung. Ein vermeintlicher Widerspruch ist Mt. 16, 13 ff. In der Frage sei nichts vom Davidssohn und doch werde Jesus vom Volke als solcher begrüßt. Zwar sei hier auch bei Markus ein Widerspruch, aber dieser sei erklärlicher. Ebenso Mt. 3, 2 ff. und die Parallelen (I, 143). Wir wollen nicht über die exegetische Auffassung streiten, denn ein Blick in die Texte genügt, um die Unhaltbarkeit einer solchen Exegese darzuthun, wir stellen uns vielmehr auf B.s Standpunkt und sagen: Matthäus hat einen schroffen Widerspruch, Markus einen milderen, Lukas zeigt bereits das Streben denselben zu beseitigen, was ist also natürlicher als daß nach dem Kanon B.s, der den Fortschritt in der Verbesserung als das Normale statuirt, Markus den Matthäus und Lukas den Markus verbessert habe? Sagt er ja selbst: „Das religiöse Bewußtsein liebt es nicht, Widersprüche, welche es selbst in sich trägt, mit Fleiß hervorzusuchen und in ihrer Schroffheit hinzustellen, es sucht sie vielmehr irgend wie, es mag gelingen oder nicht, zu vermitteln" (I, 81). B. kennt kein Gesetz, das geböte, daß das Vollkommene der Anfang sein müsse, also ist die Ausgleichung des Widerspruchs das

Spätere, wie er auch an Mc. 9, 14—29 und den Parallelen zu zeigen sucht (III, 71). Dadurch wird selbst auf dem Standpunkte B.s dem Argumente aus den Widersprüchen alle Beweiskraft genommen und wir sind der weitern Kritik überhoben. Es ist hier wohl am Platze an das bekannte Wort Rousseau's zu erinnern, daß, wenn den Evangelien die Geschichtlichkeit abgesprochen würde, der Erfinder größer wäre als sein Held. Es wird niemanden einfallen zu behaupten, daß ein Geschichtschreiber, weil die Form sein Eigenthum ist, auch den Inhalt erfunden habe.

Weiße [1]) ist mit Wilke und Bauer ein Gegner der Traditionshypothese, allein er ist weit entfernt, den Standpunkt dieser Kritiker zu dem seinigen zu machen, wie auch die folgenden Vertreter der Markushypothese, so oft sie sich auf Wilke berufen mögen, von seinem logischen Kriterium Umgang nehmen. Dagegen wurde W. grundlegend und maßgebend für die späteren Forscher und gehört um so mehr an ihre Spitze, als er durch seine neuere Schrift [2]) sich in die Reihe der Exegeten der Gegenwart gestellt hat.

Das **punctum saliens** der W.'schen Aufstellungen ist, wie er selbst sagt, die Originalität und Priorität des Markusev. [3]). Seine Beweise sind die petrinische Tradition nebst den historischen Zeugnissen, die Darstellung und Composition des Markusev. und die Doubletten.

Die petrinische Tradition, an und für sich ein Fortschritt über Wilke und Bauer hinaus, ist doch das schwächste

1) Die evangel. Gesch. kritisch und philosophisch bearbeitet, Leipzig 1838.

2) Die Evangelienfrage in ihrem gegenwärtigen Stadium, Leipzig 1856.

3) Ev. Gesch. S. V.

Argument, das auch später von W. so modificirt wurde, daß es fast als aufgegeben zu betrachten ist. Statt der Tradition allen Einfluß auf die schriftstellerische Thätigkeit abzusprechen, schlägt W. einen Mittelweg ein, indem er nur der petrinischen Tradition eine solche Bedeutung zuerkennt, worin man schon die Rücksichtnahme auf Markus erkennt.

Aus dem Zeugnisse des Papias resp. des Presbyter Johannes [1]) gehe für Markus jedenfalls hervor, daß er diesen Begleiter des Petrus ganz unabhängig von jeder andern evangelischen Erzählung, schriftlichen oder mündlichen nur in der Absicht, den Inhalt der Erzählungen des Apostels nicht verloren gehen zu lassen, sein Evangelium aufsetzen läßt (S. 32). Durch diese Auffassung der Stelle geräth aber W. mit sich selbst in Widerspruch, denn consequenterweise muß er behaupten, daß Markus nur Lehrvorträge des Petrus aufgezeichnet habe (l. c.). Nun bemerkt er aber vorher der Traditionshypothese gegenüber, daß der apostolische Vortrag nicht ganz, ja nicht einmal größtentheils aus Geschichtserzählungen bestand. Es sei auch später noch die regula fidei der Ausgangspunkt des Unterrichts für Katechumenen gewesen (S. 18 ff.) Dies werde auch durch die apostolischen Schriften bestätigt; in denselben sei durchaus keine Berufung auf solche Thatsachen (S. 22). Daraus folgt aber offenbar, daß unser Markusev. nicht allein aus

1) „*Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος ὅσα ἐμνημόνευσεν ἀκριβῶς ἔγραψεν οὐ μέντος τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα· οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ· ὕστερον δὲ, ὡς ἔφην, Πέτρῳ, ὃς πρὸς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδακαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν λόγων· ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος, οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν· ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς*“. Eus. h. e. III, 39.

den Vorträgen des Petrus entstanden sein kann und die Annahme der petrinischen Tradition sichert ihm allerdings die Autorität aber nicht die Priorität.

In den Predigten wurde die Genealogie sowenig wie die Geschichte zum Thema gemacht, daher ist die Auslassung der Kindheitsgeschichte bei Markus gleichfalls anders zu erklären. Sie kann mit der Bestimmung für römische Neophyten sehr wohl zusammenhängen, denn für sie war das öffentliche Auftreten des Sohnes Gottes von größerer Bedeutung. Den Vorwurf der Häresie hätte gewiß Markus wenig zu befürchten gehabt, wenn die Autorität des Petrus ihm zur Seite stand (S. 75). Daß sich das apostolische Zeitalter weniger um die Kindheitsgeschichte kümmerte als die spätere Zeit, ist zugegeben, aber daraus folgt nicht, daß es sich gar nicht darum kümmerte! Steht denn die Sagenhaftigkeit der Kindheitsgeschichte bei Matthäus und Lukas von vornherein fest? Marcion und die Ebioniten wurden nicht verketzert, weil sie die Genealogien wegließen, sondern sie ließen diese weg, weil sie Ketzer waren und zwar Marcion wegen seines Doketismus, die Ebioniten wegen ihres Ebionitismus. Bei Tatian (Evf. S. 144) ist es zwar nicht ausgemacht, daß er Doket war, aber abgesehen von der Stelle des Hieronymus [1]) gibt die citirte Stelle den besten Aufschluß: Tatian habe die Genealogien und alles übrige weggelassen, was den Herrn als dem Fleische nach von David stammend erkennen lasse. Zudem ist bei der Vergleichung gar kein tertium comparationis vorhanden. Nachdem einmal die Jünger vom Schauplatze getreten

1) Tatianus qui putativam carnem Christi introducens etc. Comm. ad Gal. c. 6.

waren, welche die höhere Berechtigung zur Abfassung evangelischer Schriften hatten, so mußte jede Aenderung als Corruption erscheinen. Die Apostel und Apostelschüler konnten abweichen und wichen ab, sonst ließe sich die Entstehung 4 verschiedener Evangelien gar nicht erklären [1]).

Nicht besser steht es mit W.s Hauptargument zu Gunsten der petrinischen Tradition. W. unterscheidet zwischen mittelbaren und unmittelbaren Zeugen der evangel. Geschichte. Die Hauptsache ist „ein Umstand, welcher die Stelle betrifft, die wir nicht mit Unrecht den zweiten Anfang unsrer evangelischen Erzählungen nennen dürfen, denjenigen Anfang, mit welchem diese Erzählungen beginnen, Relationen nach dem Berichte von Augenzeugen zu sein" (S. 57). Er meint die Stelle Mc. 1, 16, wo die Berufung des Simon und Andreas berichtet wird. Von diesem 2. Anfange an „werde eine ununterbrochene fortgehende Reihe solcher Erzählungen bei dem 1. Evangelisten eröffnet, welche durch den Charakter der Particularität und Einzelheit, den sie an sich tragen, sich als zwar nicht genau in der Gestalt, in welcher sie vorgetragen werden, aber doch ursprünglich und ihrer 1. Entstehung nach, von Augen und Ohrenzeugen herrührende kundgeben" (S. 58). Nun muß aber auch W. zugeben, daß Andreas und die beiden Zebedaiden zu derselben Zeit berufen worden sind, die zudem mit Petrus sich stets einer bevorzugten Stellung zu dem Herrn zu erfreuen hatten. Also ist die Beschränkung der Tradition auf Petrus willkürlich. Allein schon an und für

1) „Daß aber die Kindheitsgeschichte ursprünglich als etwas rein esoterisches fehlte .... gehört nicht zu der Geschichte der Literatur, sondern unter die Einfälle der Theoretiker". Reuß, Geschichte der hl. Schriften. Braunschweig 1864. § 172.

sich ist eine solche Unterscheidung unter den Aposteln unzulässig. Wenn W. gegen die Kindheitsgeschichte auf Act. 1, 22 verweist, so dürfen wir hier mit mehr Recht darauf hinweisen. Dort wird als Bedingung des Apostolats auch das Zeugnißgeben für die evangelische Geschichte aufgestellt. Dadurch wird die Unterscheidung zwischen mittelbaren und unmittelbaren Zeugen im Kreise der Apostel ausgeschlossen und der Hauptbeweis W.s hinfällig. W. sah sich denn auch durch den weitern Verlauf der evang. Kritik veranlaßt, seine Hypothese zu modificiren. In seiner Evangelienfrage räumt er der Tradition mehr ein. Wie großen Werth er auch in seiner evang. Geschichte auf den Umstand gelegt habe, daß Markus seine evang. Erzählung aus den gelegentlichen Mittheilungen geschöpft habe, welche ihm aus dem Munde des Apostels Petrus zugekommen, so sei und bleibe er doch weit entfernt, auf diese Quelle allein die gesammte Erzählung des Markus zurückzuführen. Zur Annahme von schriftlichen Quellen für Markus vermag er aber auch jetzt noch keinen stichhaltigen Grund zu entdecken (S. 134). Aber jedenfalls steht nun Markus mit den andern auf gleicher Stufe und ist über die Priorität dadurch nichts bestimmt.

Das bei weitem „interessanteste Moment" scheint W. die Neigung des Markus zur Ausmalung und Veranschaulichung des Erzählten durch beigefügte individuellere Züge zu sein und dieses Moment spielt wirklich in der neueren und neuesten Kritik eine sehr bedeutende Rolle und sonderbar, es wird in gleicher Weise von entgegengesetzten Richtungen verwerthet, für die Priorität und Posteriorität des Markus, doch seit dem Untergange der Griesbach'schen Hypothese vorwiegend für die Priorität. Von dem unleugbaren „Apercu" sei ein verkehrter Gebrauch gemacht worden.

Indem man von der Voraussetzung der Abhängigkeit des Markus ausgieng, habe man das Detail einfach für eine aus der petrinischen Erzählung fließende Zugabe betrachtet (Ev.-G. S. 65). Wenn aber Petrus aus dem Schatze seiner kostbaren Erinnerungen nichts Besseres hinzuzufügen wußte als Züge der Art, daß es 4 Menschen waren, welche den Paralytischen ins Haus zu Kapernaum getragen brachten, daß sie das Dach abdecken mußten oder daß die Schweineheerde aus 2000 Stücken bestand u. s. w., so konnte sowohl Petrus die Mühe des Erzählens und des Berichtigens fremder Erzählungen als auch Markus die Mühe des sich Erkundigens und Niederschreibens ersparen. Kehre man die Sache um und nehme die Priorität des Markusev. an, so erkläre sich ganz leicht, wie sich die Verf. der andern zum Weglassen derselben berechtigt meinen konnten, während man umgekehrt bei Markus für die Weglassung der zahlreichsten und wichtigsten Nachrichten auch nicht einen Scheingrund anzuführen wisse. Allein ein Ueberschuß bleibt immer, ob man die Reihenfolge so oder anders nehme, darum muß der Fehler im Standpunkte liegen. Wenn man davon ausgeht, daß es den h. Schriftstellern nur darum zu thun war, den evang. Stoff schriftlich zu fixiren, so sieht man nicht ein, warum Markus einerseits so vieles übergangen und anderseits so Unbedeutendes hinzugefügt hat. Aber es ist ja durch die hl. Schriftsteller selbst bezeugt, daß sie nicht Geschichte schreiben wollten (Joh. 20, 30. 21, 25), wie dies auch manche Vertreter der Markushypothese zugeben [1]. Auch Markus läßt es mitunter nicht undeutlich merken, daß er manches absichtlich verschweige, indem er oft dunkle

1) cf. Reuß l. c. § 167.

Stellen hat, die auf eine anderweitige Erklärung hinweisen [1]). Von einer sklavischen Abhängigkeit kann überhaupt keine Rede sein, was selbst W. zugeben muß (Evf. S. 133 ff). Daraus folgt, daß sich Originalität und Abhängigkeit nicht ausschließen. Betrachten wir nun das Markusev. genauer, so sind es nicht nur einzelne Zusätze, welche es über das Matthev. hinaus hat, sondern die ganze Darstellung ist eine frischere, lebendigere oder, wie man sich neuerdings auch ausdrückt, populärere. Markus zeigt das Streben den Erzählungen „Gestalt und Farbe" zu geben, sie mit dem „nahrhaften Fleisch der Begebenheiten" zu umgeben. So bekommt sein ganzes Evangelium ein eigenthümliches Colorit, es wird concret, anschaulich — aber alles dies ist weder auf Petrus zurückzuführen noch unverträglich mit der Abhängigkeit von Matthäus, sondern es ist stofflich überhaupt der Tradition entlehnt, formell aber Sache des Schriftstellers, dessen maßgebender Gesichtspunkt der Zweck seiner Schrift war. Das Markusev. ist aber, wie W. nicht bestreitet, für Katechumenen, Neophyten geschrieben. Für diese war eine frische, ansprechende Darstellung wünschenswerth, für sie waren aber auch manche Partien aus dem Matthev., besonders aus der Kindheitsgeschichte unverständlich, also wurden sie von Markus weggelassen. Diese Erklärung legt sich um so näher, als so ziemlich allgemein die Zweckbeziehung („dogmatischer Charakter") in den Evangelien zugegeben werden muß und wird.

Das zweite Evangelium sei eine einfache, aus Einer

1) „Der Verfasser ist sich dessen überhaupt völlig bewußt, daß er in Absicht des Didaktischen unverhältnißmäßig wenig gethan hat (4, 22. 33. 12, 38); ganz als wollte er die Leser damit zu weiterem Forschen veranlassen". Credner Einl. 110. Holzmann S. 385.

Quelle geschöpfte und in Einem Guß vollendete Composition, während das erste und dritte als mehrfach zusammengesetzte Compositionen zu betrachten seien, lautet ein weiterer Punkt. Zwar erscheine auch das zweite noch hier und da fragmentarisch, aus Bruchstücken zusammengesetzt, allein Markus habe es doch geordnet. Der Grund, daß Markus die zerstreuten gelegentlichen Erzählungen des Apostels Petrus zu einem schriftlichen Aufsatze verarbeitete (S. 33 f. 73 f.), kann jetzt nicht mehr entscheidend sein für die Annahme, daß es ein fließendes Ganzes ist, da W., wie oben bemerkt wurde, diese Beschränkung selbst beseitigte. Aber auch an und für sich folgt aus dem fließenden Ganzen nichts für die Priorität; ein Späterer kann ebenso gut ein solches herstellen als ein Früherer. Zeigt sich vollends bei allen Abweichungen der beiden andern das Streben die Lücken des Markus zu ergänzen (S. 71), so ist es doch auffallend, daß ihre Schriften lückenhaft sind. Ist das Markusev. lückenhaft, so kann es unmöglich den andern als Norm gedient haben, da W. selbst sagt, daß eine Ordnung der Erzählungen nicht aus einer lückenhaften Norm abgeleitet werden könne [1]). Die Zusammenhangslosigkeit bei Matthäus und Lukas bedurfte ohnehin des Beweises, denn daraus, daß sie nicht denselben Zusammenhang wie Markus haben, folgt mit Nichten, daß sie keinen haben. Dies wäre nur der Fall, wenn die Ordnung durch die Chronologie gegeben wäre, was aber nirgends behauptet wird. Erkennt es nun W. als einen Fehler seines evang. Geschichtswerks an, daß

1) „Von vornherein schon ist es schwer denkbar, daß aus erstmaliger schriftlicher Aufzeichnung der Tradition ein so übersichtlich angelegtes und wohlgeordnetes Werk habe entstehen können". Holtzmann l. c. S. 56.

er alle dem ersten und dritten Evangelium unter sich, aber nicht auch mit Markus gemeinsamen Erzählungsstücke ohne nähere Prüfung der Spruchsammlung zugewiesen habe (Evf. S. 88), so gibt er mit der Defecterklärung des Markusev. in dieser Ausdehnung seinem Kriterium für die Duplicität ein böses Zeugniß und stellt, wenn das Wort eines Vertreters der Markushypothese angeführt werden darf, seiner Hypothese selbst den Todesschein aus. Man hat volles Recht über kritische Willkür zu klagen, ja es wird förmlich Vollmacht ertheilt, den Maßstab des Epitomators an unsern Markustext anzulegen [1]).

Den Anlaß zu der Behauptung der Duplicität der Quellen im Matthev. gab die von dem „genialen Schleiermacher“ gemachte Erfindung über das Papianische Zeugniß [2]), dessen einer Theil schon oben erwähnt wurde. Die dort angeführte Schrift des Matthäus könne nur eine Sammlung von Reden und Aussprüchen des Herrn sein (Evf. S. 78). Diese Erklärung ist bis jetzt für den weitaus größten Theil der Vertreter der Markushypothese die Grundvoraussetzung geblieben, wenn auch oft der entgegengesetzte Weg eingeschlagen wird. Allein aus dem *τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα* schließt W. selbst nicht mehr als die Möglichkeit, wie eine Evangelienschrift sich eine Vollständigkeit (?) und strenge Sachordnung entweder des Gesprochenen oder des Geschehenen, nicht nothwendig zugleich des einen und des andern zum Ziele setzen könne. Nun steht aber dem *ἢ λεχθέντα* das *οὔτε (γὰρ) ἤκουσε* und dem *ἢ πραχ-*

1) Ritschl, Theol. Jahrb. 1861. S. 509.

2) *Ματθαῖος ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος.*

θέντα das οὔτε παρηκολούθησε parallel, woraus unzweifelhaft hervorgeht, daß die Gliederung nur gemacht ist um zu begründen, daß Markus sowohl die Reden als auch die Thaten des Herrn nicht aus eigener Erfahrung kannte und dem Petrus in Allem folgen mußte. Daraus folgt aber auch, was grammatisch ohnehin angenommen werden muß, daß die κυριακὰ λόγια das Markusevangelium bezeichnen und also die λόγια sowohl Reden als Handlungen zum Inhalte haben können. Bezeichnet Papias das Markusevangelium als σύνταξις τῶν λογίων κυριακῶν, so kann er auch das Matthäusevangelium τὰ λόγια nennen, wie er auch für sein eigenes Werk die Bezeichnung ἐξήγησις τῶν λογίων κυριακῶν hatte und doch historische Berichte nicht verschmähte, wie Eusebius bezeugt. Daß er diese nicht bloß zur Erklärung der Aussprüche verwandte, wie man ausweichend bemerkt, geht daraus hervor, daß er überhaupt nach den παραδόσεις der Augenzeugen forschte „τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν ἢ τί ... ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν. Λόγια hat aber auch schon an und für sich diese Bedeutung und mußte sie im N. T. um so mehr haben, als es nur die Uebersetzung von דְּבָרִים ist [1]). Der Ausdruck ist auch der heiligen Schrift nicht fremd [2]) und in der längeren Recension der Ignatianischen Briefe findet er sich ebenfalls [3]). Es sind hier überall nicht bloß Reden, sondern Offenbarungen Gottes, oracula Dei zu verstehen, die in Reden und Handlungen bestehen können. Die Erklärung der λόγια von W. entbehrt vollends alles Grundes, wenn

1) cf. Schwarz, Neue Untersuchungen u. s. w. S. 144 ff.
2) Act. 7, 38. Röm. 3, 2. Hebr. 5, 12. 1. Pet. 4, 11.
3) ad Smyr. c. 3.

er selbst den ganzen Ueberschuß der beiden andern Synoptiker über Markus, worin viel Historisches ist, der Spruchsammlung zuweist. Hat er nun auch später (Evf. S. 88 f.) das zurückgenommen, da der Charakter der apostolischen Spruchsammlung dadurch „zu einem ungleich mehr, als er solches auch unter andern Bedingungen bleiben würde, problematischen wird", so sah er sich dafür zur Defecterklärung des Markusevangeliums genöthigt, was überhaupt zeigt, daß eine solche Lösung der Evangelienfrage problematisch ist.

Auch die Doubletten, ein Aperçu W.s, das von ihm an zu einem stehenden Beweisgrund wurde, beweisen die Duplicität der Quellen des Matthäus- und Lukasevangeliums nicht. W. versteht unter Doubletten „das wiederholte Vorkommen eines und desselben prägnanten Ausspruchs an verschiedenen Stellen eines und desselben Evangeliums (Evf. S. 146). Es erklären sich diese Doubletten nur dann, wenn man die Annahme gelten läßt, daß die Verfasser jener Evangelien (des Matth. und Luk.) in allen den Fällen, wo entweder beide oder wo einer von ihnen einen Ausspruch des Herrn zu zwei verschiedenen Malen in zwei verschiedenen Zusammenhängen berichten, solchen Ausspruch auch doppelt vorgefunden haben, das eine Mal bei Markus, das andere Mal in einer zweiten, entweder von ihnen gemeinschaftlich oder von einem insbesondere benützten Quelle" (l. c.). Kann aber der Herr nicht einen und denselben Ausspruch zweimal in verschiedenem Zusammenhang gethan haben? Konnten die Evangelisten den Ausspruch in der zweiten Fassung nicht ebenso gut der Tradition entlehnen? Ja mit mehr Recht konnte man sagen, daß ein späterer Schriftsteller an der Doublette Anstoß genommen und, um die Wiederholung zu vermeiden, den Ausspruch einmal ausgelassen habe. Darauf

hinzuweisen ist um so mehr am Platze, da W. diesen Grundsatz zur Erklärung der bloß bei einem Synoptiker vorkommenden Doubletten zu Hilfe nimmt. Der andere ist dann „der Gleichheit der Apophthegmen gewahr geworden und hat ihre Wiederholung vermieden", hat „ohne Zweifel an der Parodoxie Anstoß genommen" u. s. w. (S. 154 ff.) oder hat die Sentenz in einer Weise paraphrasirt, wodurch die Wiederholung fast unbemerkt wird (S. 151), während W. an andern Stellen den Matthäus sich nur selten der früher schon beigebrachten erinnern läßt. „Das bringt die kunstlose Composition des Evangeliums so mit sich" (Ev.G. S. 52). Allen Halt verliert aber die Beweisführung aus den Doubletten, wenn nachgewiesen werden kann, daß Markus auch solche hat. In der That kann W. nicht verschweigen „daß allerdings zwei Beispiele vorkommen, wo eine derartige Doublette allen 3 synoptischen Evangelien gemeinsam ist" (Evs. S. 152). Aber die Sentenz Marc. 9, 1 und 13, 36 sei in anderer Umgebung und anderem Zusammenhange, eine Wiederholung, welche auch Christus selbst zugeschrieben, wie sie denn in allen dreien in beiden Stellen einander vollkommen parallelen Erzählungen ihm wirklich zugeschrieben wird, nichts Befremdendes haben kann" (S. 154). Wird denn in den andern Doubletten die Wiederholung nicht auch Christus selbst zugeschrieben, oder hat sie in ihnen etwas Befremdendes? Es könnte somit allerdings scheinen, als müßten die Wiederholungen bei Markus entweder gegen die Richtigkeit der W.schen Erklärung der andern Doubletten zeugen oder die Nöthigung mit sich führen, in entsprechender Weise auch für Markus eine Zweiheit der Quellen anzunehmen (S. 153).

W. bildet der Hauptsache nach für alle neuere Vertreter

der Markushypothese die Grundlage und es kann eine ganz natürliche, logisch nothwendige Entwicklung dieser Hypothese von ihm an nachgewiesen werden. Wie W. dieselbe selbst zur Defecterklärung des Markusevangeliums weiter geführt hat, haben wir erwähnt. Wir hätten noch beifügen können, daß er durch Ewald zu diesem Schritte veranlaßt oder doch ermuthigt wurde. Ewald reiht sich aber später besser ein, weßhalb wir hier Plitt [1]), Tobler [2]) und den unter dem Namen Christianus [3]) schreibenden Verf. des Evangeliums des Reichs besprechen.

Die Grundlage bildet auch hier das Papianische Zeugniß, der Fortschritt aber, der übrigens bei Plitt noch nicht hervortritt, besteht darin, daß die λόγια unvermerkt auch dem Markusevangelium als Quelle unterschoben werden. Tobler wagt dies erst zu vermuthen, findet es wahrscheinlich, Christianus aber geht schon zu der bestimmten Behauptung über.

Nach Plitt hat ein Unbekannter aus der Spruchsammlung unser griechisches Evangelium zusammengesetzt. Er müsse aber noch andere Quellen gehabt haben, welche zu bestimmen der Kritik kaum jemals gelingen werde (S. 4). Er verfolgte die Tendenz, die Judenchristen mit dem Heidenapostel zu versöhnen, wie Matth. 8, 11. 24, 14 und 28, 19 beweisen. Wir wollen dagegen die Stellen Mt. 10, 5 und 15, 24 nicht premiren, sondern nur darauf aufmerksam machen, daß wir jene Stellen mit Ausnahme der ersten auch bei Markus finden, der den Matthäus nicht benützt haben soll und bemerken, daß die erste Stelle in einem

---

1) De compositione evangeliorum synopticorum. Bonn 1860.

2) Die Evangelienfrage im Allgemeinen. Zürch 1858.

3) Das Evangelium des Reichs. Leipzig 1859.

historischen Zusammenhang steht und nur mit großer Willkür als ein Einschiebsel aus den λόγια betrachtet werden kann (S. 14). Die Tendenz ist jedenfalls mehr eine judaistische als eine Versöhnung zweier ins apostolische Zeitalter hineingetragener Richtungen. Wenn Köstlin die Tendenz des Matthäusevangeliums in den Nachweis setzt, „daß Jesus wirklich der dem jüdischen Volke verheißene und zur Erlösung des jüdischen Volks gekommene Messias sei, obwohl das Judenthum ihn nicht als solchen anerkennen will“ [1]), so erklären sich daraus nicht nur die so zahlreichen alttestamentlichen Citate, die Beschränkung der Thätigkeit Jesu auf das israelitische Volk, sondern auch die ganz entgegengesetzt lautenden Stellen und die Androhung des Uebergangs des messianischen Segens auf die Heidenwelt. Das Matthäusevangelium bezeichnet den Bruch der christlichen Gemeinde mit dem Judenthum, es weist nach, daß der Herr den Seinigen den Auftrag gegeben hat, sich von den halsstarrigen Juden, denen ihre Predigt zuerst gegolten, hinweg zu den Heiden zu wenden. Im Markusevangelium ist der Bruch schon vollzogen, die Heidenmission hat in großartigem Maßstabe begonnen, und das Lukasevangelium nimmt einen vollkommen heidenchristlichen Standpunkt ein, wenn man juden- und heidenchristlich nicht als Bezeichnung zweier sich bekämpfenden Richtungen, sondern des naturgemäßen und historischen Ganges der evangelischen Verkündigung auffaßt. Diese mußte, wie das Beispiel des Herrn zeigt, sich zunächst an die Juden und dann an die Heiden wenden, wodurch die Schriften den Charakter der Periode ihrer Entstehung erhielten.

---

1) Evangelien S. 8.

Zwei Punkte macht Plitt noch für seine Auffassung geltend, die Versuchungsgeschichte und die eschatologischen Reden. „Simplicissima haec de tentatione narratio atque silentium Marci de historia infantiae Jesu, quae sine dubio (!) e secundaria demum traditione exorta est, ut alias causas taceam, me movet, ut Marci evangelium pro vetustissimo habeam" (S. 7). Eigenthümlich ist die Begründung dafür, daß die einfachere Erzählung des Markus die frühere sei: „Aliter enim si statueremus Marcus epitomen tantum e Matthaeo nobis relinquere voluisse eamque valde tenuem et exilem confitendum foret" (S. 12). Was hindert denn an diesem Bekenntniß? Im Uebrigen lautet ein viel genanntes Argument für die Priorität des Markus, daß er so ausführlich und malerisch sei, daß die Manier des Markus die Erzählung in die Breite zu ziehen sich nicht mit einem Epitomator vereinigen lasse [1]), also ist er einmal der frühere, weil seine Erzählung die einfachste (simplicissima), das anderemal, weil sie die ausführlichste ist.

Der zweite Punkt fiel uns noch mehr auf. Denn h. z. T. argumentirt man ex concesso, wenn man sagt, daß im Matthäusevangelium die Zerstörung Jerusalems und die Parusie in die engste Verbindung gebracht sind [2]). Das εὐθέως, meint Plitt, Mt. 24, 29, sei nicht zu premiren, es bezeichne so viel als: tam cito ut nulla majoris momenti res intercedat, sed potius adventus Domini proxime calamitates illas sequatur (S. 5). Man bedenke nun, Matthäus benützt das Markusevangelium, in welchem hier

1) Weizsäcker l. c. S. 21.

2) l. c. S. 218. Holtzmann l. c. S. 406 ff.

das εὐθέως nicht steht, obwohl es sonst zu seinen charakteristischen Eigenthümlichkeiten gehört, er will beide Ereignisse besser trennen, als dies bei Markus der Fall ist und womit bewerkstelligt er dies? Er verbindet sie mit εὐθέως! Mc. 13, 7. und Mt. 24, 6 setzen vor das ἀρχαὶ τῶν ὠδίνων das οὔπω ἐστὶν τὸ τέλος, Luc. 21, 9: ἀλλ' οὐκ εὐθέως τέλος und läßt das ταῦτα ἀρχὴ των.. und die bei den andern angekündigte Verkürzung weg, während Matthäus εὐθέως μετὰ τὴν θλῖψιν und Markus ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις μετὰ τὴν θλῖψιν ἐκείνην schreibt. Sind wir nun auch weit entfernt anzunehmen, daß Markus und mehr noch Lukas die Trennung erweiterten, weil sie ex eventu schrieben, so nöthigt uns doch der Text zu dem Schlusse, daß sie dem Mißverständniß vorbeugen wollten, als ob nach der Zerstörung Jerusalems sogleich die Parusie eintrete, da chiliastische Hoffnungen dem apostolischen Zeitalter durchaus nicht fremd waren [1]). Demzufolge ergibt sich aus der Vergleichung der eschatologischen Reden, daß Matthäus der Zeit nach zuerst, Markus nach ihm und Lukas zuletzt geschrieben hat. Will man trotzdem die Priorität des Markusevangeliums aufrechterhalten, so muß man die Benützungshypothese aufgeben, die gemeinschaftliche Norm in verloren gegangenen Urschriften suchen und die Redactores der 3 Evangelien in der Aufeinanderfolge des Kanons schreiben lassen. Dies ist, wir wiederholen es, die nothwendige Consequenz und wir constatiren zugleich, daß sie auch längst von Holtzmann und Weizsäcker gezogen ist, die aber erst später besprochen werden können.

1) cf. 2. Pet. 3.

Tobler stellt einen andern Begriff von *λόγια* auf und bringt sie in Beziehung zu Markus. *Λόγια* sei gleichbedeutend mit oracula Dei, also nicht bloß gleich Reden und Gleichnisse, sondern gleich Offenbarungen und Zeugnisse Gottes und könne *τὰ ὑπὸ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα* umfassen. Wird noch beigefügt, daß sowohl der Ueberarbeiter unsers kanonischen Matthäusevangeliums als Lukas und vielleicht auch Markus diese *λόγια* in ihre Evangelien verwoben haben und daß Markus zudem oder vielmehr ebendeßwegen defect ist, so wird eine nähere Bestimmung des Verhältnisses unmöglich. Die Berufung auf die neuerdings viel besprochenen Uebergangsformeln [1]) 7, 28. 11, 1. 19, 1. 26, 1 hat so lange keine Bedeutung als nicht nachgewiesen ist, daß sie mehr als Uebergänge von Reden zu Handlungen sind, was selbst ein Vertreter der Markushypothese nicht bestreitet [2]). Hätte das Matthäusevangelium durch Einschaltungen aus den *λόγια* die Ordnung verloren, so müßte dies ja in den beiden andern Evangelien auch der Fall sein. Unordnung könnte aber auch das Zeichen der Priorität sein, wenn das Evangelium Marci „das Bild der (nur um so mehr geschichtlichen, reizenden) Unordnung (des Lebens) darbietet" (S. 11).

Entschieden für die Benützung der Spruchsammlung von Seite des Markus spricht sich Christianus aus. Das Matthäusevangelium ist aus dem Zusammenfluß der von Markus nur theilweise, von Matthäus aber vollständig aufgenommenen Spruchsammlung und des bereits verfaßten kanonischen Evangeliums entstanden (S. 399). Markus ist außerdem

---

2) Fehlen auch bei Plitt nicht, S. 12.

1) Weiß, Studien und Kritiken 1861. S. 75.

noch lückenhaft und in das Matthäusevangelium sind spätere Interpolationen aus Lukas herübergenommen worden, so daß wir allerdings dem Verf. beistimmen müssen, wenn er durch diese „das merkwürdige Gewebe allseitiger Verschlingung" der Synoptiker vollendet sein läßt, nur halten wir es für äußerst schwierig, diese Verschlingung wieder zu lösen. Betrachtet man die gewiß richtigen Daten, von welchen Christianus ausgeht, daß es nicht Aufgabe der Apostel war, „ausführliche Geschichte" zu lehren und sie nur die Hauptmomente des Lebens Jesu zur Predigt verwendeten (S. 395 f.), so kommt man zu dem Schlusse, daß Markus als dolmetschender Begleiter des Petrus aus dessen Vorträgen allein kein Evangelium schreiben konnte, wie Ch. annimmt (S. 397) und hätte er dies gethan, so wäre die Benützung der *λόγια* ausgeschlossen. Sieht Ch. die Nachweisung der Erfüllung dessen, was die Propheten vorausgesagt, als eine Hauptaufgabe der Lehrverkündigung an, so geht auch hieraus hervor, daß sich Matthäus der ursprünglichen Lehrverkündigung enger anschloß als Markus und also zu einer Zeit schrieb, in der die Christen den Juden noch näher standen.

Nicht anders verhält es sich mit einem andern von uns ohne Weiteres zugegebenen Punkte. Ch. kann die „Besonderheit und relative Unabhängigkeit der einzelnen Evangelien" nur so erklären, daß er die einzelnen Verf. sich einen bestimmten Zweck vor Augen setzen läßt, welcher die Auswahl und das historische Material bedingte. Mit Recht bemerkt er, daß in jeder geschichtlichen Darstellung, wenn sie kein todtes Skelett sein soll, sich ein höherer Pragmatismus offenbaren müsse, welcher den Verf. als Meister seines Stoffes erscheinen lasse (S. 401). Matthäus habe im Judenland zunächst für Juden, Markus für nichtpalästinensische Leser

geschrieben. Daher fehle bei ihm die dem Matthäus eigenthümliche argumentative Anwendung alttestamentlicher Belegstellen und solche Redestücke, welche nur für Juden und am meisten für diejenigen Bedeutung hatten, welche in den pharisäischen Satzungen aufgewachsen waren. Folgt daraus nicht wieder, daß Markus nach Matthäus geschrieben hat? Ch. bietet alle Prämissen zu dem Schlusse, daß dem Matthäusevangelium die Priorität zukomme.

Ewald [1]) läßt es nicht mehr bei einer oder einigen schriftlichen Quellen bewenden, sondern führt uns in eine „lebendige Werkstätte" der Ausbildung evangelischer Erzählungsstücke. Eines der ersten, noch so ziemlich in seinem Urzustande erhaltenes Werk sei das Markusevangelium. Das kanonische Markusevangelium sei zwar nicht in seiner ursprünglichen Gestalt, aber doch so wenig geändert, daß man den Urzustand herausfinden könne (I. 141). Allein auch dem Markusevangelium liegen gemäß der reichen Literatur, welche durch besondere Evangelisten (II, 180 ff.) zu Tage gefördert wurde, schon vorhandene Schriften zu Grund, das alterälteste, ursprünglich hebräische Evangelium und die Spruchsammlung. Matthäus benützte außer diesen und dem Markusevangelium noch das Buch der höheren Geschichte (II, 210 f.), Lukas endlich hatte nicht weniger als 9 Vorlagen (II, 220). In seiner Religion Jesu bemerkt Ewald (S. IX, Anm. 1), er sei nun zur Einsicht gekommen, daß 3 Ausgaben des Markusevangeliums zu unterscheiden seien: 1) die ursprüngliche, wie sie vielleicht noch Papias vor Augen hatte, 2) die schon vom letzten Verf. des Matthäus-

1) Jahrbücher der bibl. Wissenschaft I. II. und III. Die drei ersten Evangelien übersetzt und erklärt 1850.

evangeliums sowie von Lukas benützte, 3) die letzte, in welcher es in den Kanon kam.

Man wird bei dieser rein quantitativen Auffassung der evangelischen Literatur unwillkürlich an die Worte Schleiermachers erinnert, der es sich nicht denken konnte, wie die guten Evangelisten von 4, 5, 6 aufgeschlagenen Rollen oder Büchern umgeben abwechselnd von dem einen ins andere schauten und ihre Werke so zusammenschrieben. Das ganze Verfahren mahnt offenbar mehr an eine Bücherfabrik des 19. Jahrhunderts als an die Schriftstellerei des Urchristenthums [1]). Die Aufforderungen Jesu zur Predigt und die Lehrverkündigung der Apostel spricht weit mehr für die Tradition als für die Schriftstellerei. Und wenn es schon Anfangs ungemein schwer war (I, 123 f.), die Reden und Thaten Jesu zu erfahren, da das Leben Jesu verlaufen sei „als wäre es kaum ein öffentliches gewesen", warum floßen später die Quellen reichlicher? Die Apostel waren ja Augenzeugen; lebten sie als solche mitten in der „ungemeinen Lebendigkeit und dem Reichthum des hebräischen Schriftthums, da die ganze griechische und römische Bildung in die alte israelitische einströmte und das enge Flußwasser des Jordans wiederum noch mächtiger die ganze übrige Welt überströmen wollte" (II, 190), so konnten und mußten sie die Reden und Thaten des Herrn aufzeichnen, ja es läßt sich kein

1) Treffend bemerkt Baur darüber: „Man hat so immer nur ein stoffliches Aggregat, das man auf dem mechanischen Weg einer atomistischen Zusammensetzung entstehen läßt und an welchem man die Form seiner Darstellung nur als ein Accidens an der Substanz betrachten kann, wo ist aber der schöpferische Geist, welcher den gegebenen Stoff in der Conception seiner schriftstellerischen Gedanken durchdrungen und beseelt und zur Einheit eines Ganzen verbunden hat?" Markusev. S. 174.

geschrieben. Daher fehle bei ihm die dem Matthäus eigenthümliche argumentative Anwendung alttestamentlicher Belegstellen und solche Redestücke, welche nur für Juden und am meisten für diejenigen Bedeutung hatten, welche in den pharisäischen Satzungen aufgewachsen waren. Folgt daraus nicht wieder, daß Markus nach Matthäus geschrieben hat? Eh. bietet alle Prämissen zu dem Schlusse, daß dem Matthäusevangelium die Priorität zukomme.

Ewald [1]) läßt es nicht mehr bei einer oder einigen schriftlichen Quellen bewenden, sondern führt uns in eine „lebendige Werkstätte“ der Ausbildung evangelischer Erzählungsstücke. Eines der ersten, noch so ziemlich in seinem Urzustande erhaltenes Werk sei das Markusevangelium. Das kanonische Markusevangelium sei zwar nicht in seiner ursprünglichen Gestalt, aber doch so wenig geändert, daß man den Urzustand herausfinden könne (I. 141). Allein auch dem Markusevangelium liegen gemäß der reichen Literatur, welche durch besondere Evangelisten (II, 180 ff.) zu Tage gefördert wurde, schon vorhandene Schriften zu Grund, das alterälteste, ursprünglich hebräische Evangelium und die Spruchsammlung. Matthäus benützte außer diesen und dem Markusevangelium noch das Buch der höheren Geschichte (II, 210 f.), Lukas endlich hatte nicht weniger als 9 Vorlagen (II, 220). In seiner Religion Jesu bemerkt Ewald (S. IX, Anm. 1), er sei nun zur Einsicht gekommen, daß 3 Ausgaben des Markusevangeliums zu unterscheiden seien: 1) die ursprüngliche, wie sie vielleicht noch Papias vor Augen hatte, 2) die schon vom letzten Verf. des Matthäus-

---

1) Jahrbücher der bibl. Wissenschaft I. II. und III. Die drei ersten Evangelien übersetzt und erklärt 1850.

evangeliums sowie von Lukas benützte, 3) die letzte, in welcher es in den Kanon kam.

Man wird bei dieser rein quantitativen Auffassung der evangelischen Literatur unwillkürlich an die Worte Schleiermachers erinnert, der es sich nicht denken konnte, wie die guten Evangelisten von 4, 5, 6 aufgeschlagenen Rollen oder Büchern umgeben abwechselnd von dem einen ins andere schauten und ihre Werke so zusammenschrieben. Das ganze Verfahren mahnt offenbar mehr an eine Bücherfabrik des 19. Jahrhunderts als an die Schriftstellerei des Urchristenthums [1]). Die Aufforderungen Jesu zur Predigt und die Lehrverkündigung der Apostel spricht weit mehr für die Tradition als für die Schriftstellerei. Und wenn es schon Anfangs ungemein schwer war (I, 123 f.), die Reden und Thaten Jesu zu erfahren, da das Leben Jesu verlaufen sei „als wäre es kaum ein öffentliches gewesen", warum floßen später die Quellen reichlicher? Die Apostel waren ja Augenzeugen; lebten sie als solche mitten in der „ungemeinen Lebendigkeit und dem Reichthum des hebräischen Schriftthums, da die ganze griechische und römische Bildung in die alte israelitische einströmte und das enge Flußwasser des Jordans wiederum noch mächtiger die ganze übrige Welt überströmen wollte" (II, 190), so konnten und mußten sie die Reden und Thaten des Herrn aufzeichnen, ja es läßt sich kein

---

1) Treffend bemerkt Baur darüber: „Man hat so immer nur ein stoffliches Aggregat, das man auf dem mechanischen Weg einer atomistischen Zusammensetzung entstehen läßt und an welchem man die Form seiner Darstellung nur als ein Accidens an der Substanz betrachten kann, wo ist aber der schöpferische Geist, welcher den gegebenen Stoff in der Conception seiner schriftstellerischen Gedanken durchdrungen und beseelt und zur Einheit eines Ganzen verbunden hat?" Markusev. S. 174.

Grund anführen, warum Jesus nicht selbst den Griffel in die Hand nahm. Die Augenzeugen konnten die reichhaltigsten Schriften verfassen oder die späteren sind freie Compositionen. Hat speciell das Markusevangelium nicht bloß zwei Metamorphosen durchgemacht, sondern ist es auch „auf ganz neue und schöpferische Weise“ entstanden, so läßt sich über Priorität überhaupt nicht mehr streiten, wie sich auch das Verschwinden der vorhergehenden Recensionen nicht erklären läßt, da dieses Werk schon in den Urzeiten vor Entstehung des Kanons sehr viel gelesen sein mußte (II, 208). Der „Schmelz der frischen Blume“, das „volle reine Leben der Stoffe“ u. dergl. sind denn doch zu subjectiv, als daß jeder einen Sinn dafür hätte. Auch muß Ewald, was nothwendig aus seinem Standpunkte folgt, wiederholt zugeben, daß die Ursprünglichkeit sich oft bei Matthäus finde (Ev. S. 202 und a. a. O.).

Die meisten speciellen Argumente fanden sich auch bei den Vorgängern, weßhalb wir sie an dieser Stelle übergehen, nur Eines, das sich auch später wieder findet, wollen wir berühren. Das Matthäusevangelium hat den Ausdruck Himmel, wo die andern dafür Gott haben, „und es läßt sich bei genauerer Untersuchung sogar noch deutlich genug erkennen, daß das Wort in solchen Redensarten (z. B. *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*) erst von diesem letzten Verfasser eingeführt ist, während es seinen schriftlichen Quellen fremd war“ (II, 212). Allein dafür läßt sich durchaus kein Beweis führen als etwa der, daß Markus und Lukas den Ausdruck nicht haben, was aber erst ein Beweis wäre, wenn ihre Priorität zuvor feststände, wohl aber gibt es Gründe dafür, daß der Ausdruck *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* der ältesten Zeit angehörte, denn er schließt sich vollkommen

an die jüdische Anschauungsweise an und entspricht demgemäß dem ganzen Charakter des Matthäusevangeliums vollkommen. Es ist in ihm der jüdischen Anschauung vom Messiasreich Rechnung getragen, von welcher selbst die Apostel sich nur schwer los machen konnten. An die Stelle von YAHWEH ist *οὐρανός* gesetzt, und Weiße bemerkt darüber mit Recht, der Ausdruck sei dem Matthäus eigen „wahrscheinlich in Folge der treuen Uebersetzung des hebräischen Matthäus, von wo aus diese Formel dann in die übrigen (?) Theile des Matthäus überging" [1]). Daß Markus und Lukas beharrlich dafür *β. τοῦ θεοῦ* setzen, erklärt sich leicht aus dem heidenchristlichen Leserkreis, den sie voraussetzen, für das Gegentheil ist eine Erklärung unmöglich, weil das Christenthum vom Judenthum zum Heidenthum gieng und nicht umgekehrt [2]).

Reuß schließt sich nicht nur mit dem Urmarkus und Urmatthäus an Ewald an, sondern er nimmt auch mit Ewald zwei wo nicht drei Recensionen des Markusevangeliums an (l. c. §. 189. 203), ohne jedoch mit gleicher Zuversicht die Quellen aufzustellen. Wenn die Aufstellungen Ewalds eigentlich auf Grund der Traditionshypothese sich besser beweisen ließen als nach seinen eigenen Voraussetzungen,

1) Ev.G. I, 326 Anm. 2.

2) L'idée du royaume de Dieu, du royaume des cieux s'est conservée dans la théologie et dans la liturgie même des Juifs modernes. On trouve fréquemment dans le Thalmud ces mots Ol Malchouth Schamaayn, le joug du royaume céleste. Eichthal les Evangiles I. Int. p. 42. Anm. 2 und: »Ce royaume des cieux ou royaume céleste comme l'appelle Matthieu comme les Juifs l'appellent encore aujourdhui, qui doit établir la suprématie d'Israël sur tout les autres peuples et faire accepter partout le nom et la loi de YAHWEH« l. c. p. 181.

so finden wir diesen Mangel wirklich bei Reuß beseitigt, was als Fortschritt anzuerkennen ist (§. 167 ff.). Indem R. auch für die einzelnen Schriftsteller noch die Tradition in Anspruch nimmt, so vereinigt er doch zwei Dinge, welche nicht harmoniren, und bekommt dadurch eine gewisse unbestimmte, schwankende Haltung. Er findet keine dringende Nöthigung für Matthäus, noch andere Quellen (als die beiden bekannten) anzunehmen „außer denen, welche möglicherweise nach §. 191. 192 vorausgesetzt werden dürfen". „Im Falle die Abhängigkeit des ersten Evangeliums vom zweiten in parallelen Stücken anerkannt würde, könnte auch die Frage gestellt werden „ob für die eigenthümlichen Abschnitte andere schriftliche Quellen vorauszusetzen seien" (§. 191. Anm. 6). Es ließen sich außer dem Markusevangelium „vielleicht noch 2 oder 3 andere Grundschriften unterscheiden" (§. 203). Im Uebrigen erkennt er selbst die Unsicherheit solcher Voraussetzungen an, wenn er bemerkt: „die Natur dieser Lösung brachte es mit sich daß der Muthmaßung dabei ein weiter Raum gestattet wurde und aus dem Dunkel der ersten Jahrzehnte eine manchfaltig gestaltete historische Urliteratur auftauchte, die ebenso oft der bloßen Einbildung der Gelehrten als vereinzelten Winken der Alten, dem Reflexe moderner Gewohnheiten und Verhältnisse als einer richtigen Auffassung des ehemals Möglichen und Natürlichen ihr Dasein verdankt" (§. 182).

Mit Meyer und Güder tritt die schon durch Ewald angebahnte nothwendige Consequenz der Markushypothese allmählich zu Tage. Wenn dem Matthäusevangelium so viele und so früh verfaßte Schriften zu gute kommen, so muß es nothwendig in manchen Theilen Anspruch auf die Priorität haben. Schon Ewald muß öfters dies Geständniß

machen, Meyer macht eine noch etwas schüchterne Concession, Güder findet schon Originalität im Matthäusevangelium und Weiß nimmt bereits die Scheidung vor und bezeichnet somit einen Wendepunkt in der Geschichte der Markushypothese.

Wenn es auch Meyer nicht ausdrücklich sagte, so würde sich doch jeder beim ersten Blick in seine Commentare davon überzeugen, daß er sich an Ewald angeschlossen hat. In den ersten Ausgaben war er noch ein Anhänger der Griesbach'schen Hypothese, aber die wiederholten und heftigen Angriffe gegen dieselbe, welche selbst die Tendenzkritik auf die Länge nicht abwehren konnte, machten seinen Uebergang um so leichter, als von dieser zur Markushypothese nur ein Schritt ist. M. corrigirte aber die Ewald'schen Ansichten nicht unbedeutend. Das, was gegen dieselben am meisten einnahm, ja was eigentlich von Anfang an eine derartige Behandlung hätte verdächtig machen sollen, war die Annahme einer so zahlreichen Literatur, wie sie kaum das 19. Jahrh. aufzuweisen hat. Ist es hiebei schwer begreiflich, wie die einzelnen wichtigen Schriften spurlos verschwinden konnten, so ist es noch weniger begreiflich, daß eine und dieselbe Evangelienschrift 3 Redactionen erfahren haben soll und man nichts desto weniger den ursprünglichen Kern herausfinden kann. Durch solche Betrachtungen und namentlich auch durch das Gewicht der historischen Zeugnisse [1]) sah sich M. veranlaßt, die Quellensammlung mehr in ein allmähliges Ansammeln von Stoffen an den vom Apostel Matthäus gegebenen Kern als in ein eigentliches schriftstellerisches Verfahren zu verlegen. Aus der ursprünglichen Apostelschrift wäre unvermerkt unser Matthäusevangelium in hebräischer

1) Commentar zu Matthäus 3. A. S. 4 ff.

Sprache hervorgegangen, als dessen Uebersetzung sich unser kanonisches Evangelium erweist. Weil aber beide identisch seien, so folge, daß die hebräische Schrift, so wie sie griechisch übertragen wurde, nicht vom Apostel verfaßt sein kann (S. 9). Von vielen Gründen, die M. dafür anführt, interessirt uns zunächst nur der, daß das anzunehmende secundäre und abhängige Verhältniß unsers Matthäusevangeliums vom Markusevangelium sich mit der Abfassung des ersten durch einen Apostel nicht vereinigen lasse. Allein der Mangel an Anschaulichkeit und Unmittelbarkeit der Darstellung und an concretem geschichtlichem Pragmatismus, die Beschränkung des Berichts der Wirksamkeit Jesu auf Galiläa, die Aufnahme von Sagen wie die Erzählung von den Grabeswächtern und die Vorgeschichte u. a. würden nur gegen die Augenzeugschaft des Verf. sprechen, wenn er die Aufgabe gehabt hätte, alles zu schreiben was und wie er es wußte und wenn die berührten Erzählungen als Sagen nachgewiesen wären. Daß die λόγια allmählig zu dem Matthäusevangelium angewachsen seien ist ebenso unwahrscheinlich, da M. selbst sagt, daß die alte Kirche sich wesentlicher Abweichungen nicht bewußt gewesen sei (S. 9). Dieselben historischen Zeugnisse, welche hiefür sprechen, zeugen ebenso laut für die Autorschaft des Matthäus, gelten sie in einem Falle, so kann man sie im andern nicht des Irrthums zeihen. Auch die angenommene Schlußredaction entbehrt der Begründung, da das Zeugniß der Väter, welche das griechische Matthäusevangelium für eine Uebersetzung aus dem hebräischen halten, nichts von einer solchen weiß. Man stelle sich aber eine solche „planmäßige Schlußredaction" einmal ernstlich vor! Eine apostolische Schrift ist der Kern des Matthäusevangeliums, dieser wurde durch eine palästinensische Tradition und die so be-

reicherte Schrift durch das Markusevangelium ergänzt, worauf eine planmäßige Schlußredaction folgte und nichts desto weniger soll das Matthäusevangelium zusammenhangslos sein, soll man ihm seinen Ursprung überall anmerken! Dies müßte in der That ein schlechter Redactor gewesen sein, der die Ordnung des Markusevangeliums nur zerstörte und seine genauen Zeitangaben in unbestimmte veränderte. Freilich findet Güder [1]) im Gegentheil, daß die überall eingestreuten, theilweise sehr genauen Zeitbestimmungen die aneinanderreihende Zusammenstellung des Gleichartigen in einer Continuität der Abfolge erscheinen lasse, wie sie mit der Abfassung durch einen Augenzeugen nicht mehr verträglich ist. Auch in andern Punkten gibt Güder, der sonst Meyer nicht fern steht, die beste Kritik der Meyer'schen Auffassung. Zwar ist auch ihm die hebräische Schrift, woraus der kirchliche Matthäus geflossen, schon nicht mehr das ursprüngliche Werk des Apostels gewesen, aber er findet den ganzen Unterschied zwischen dem Original und unserm kanonischen Matthäusevangelium darin, daß letzteres keine diplomatisch genaue Uebertragung, sondern aus einer aramäischen Evangelienschrift hervorgegangen ist, welche ihrerseits mit dem ursprünglichen Matthäusevangelium in sehr naher Beziehung gestanden haben muß. In den λόγια nimmt er auch historische Bestandtheile an, womit die Schlußredaction sammt der Ansammlung beseitigt wird, bezeichnet die historische Basis, auf welcher sich das Matthäusevangelium bewegt, als diejenige, innerhalb welcher das Christenthum in die Welt eintrat, wahrt ihm seinen wesentlich an das Jüdische sich anlehnenden Standpunkt und räumt sogar ein, daß unser Evangelium

1) Herzogs Real-Encyklopädie Bd. IX. S. 168 ff.

ganz dazu angethan sei, auf den Leser den Eindruck eines Originals zu machen. Sollte man nicht glauben, daß daraus die Priorität des Matthäusevangeliums folge, da sie theilweise schon zugestanden ist?

Dahin muß allerdings der Meyer'sche Standpunkt führen, dem wie Güder so auch Thiersch [1]) mit einigen Modificationen beigetreten ist. Was noch davon abhält ist der trotz aller Originalität im Matthäusevangelium fühlbare Mangel an Frische und Lebendigkeit und der Umstand, daß das Markusevangelium, welches jedenfalls in naher Beziehung zum Matthäusevangelium stehen muß, gleichfalls den Stempel der Originalität trägt, in manchem wohl auch ursprünglicher erscheint. Zwei selbstständige Werke können aber bei der Benützungshypothese nicht angenommen werden, wenn man die Verf. bloß Geschichte schreiben und sklavisch von einander abhängig sein läßt. Schöpfen die Schriftsteller neben der schriftlichen Quelle auch aus der *παράδοσις*, so stehen auch dem späteren Mittel zu Gebote, nach Bedürfniß die Darstellung lebendiger zu machen oder er ist berechtigt, den detaillirten Bericht zu vereinfachen. Deßhalb ist ein Schluß aus solchen Eigenthümlichkeiten auf die Priorität des einen oder andern nie beweisend. Sagt doch M. selbst, obgleich das Markusevangelium das älteste sei „und augenscheinlich zum Theil reinere und ursprünglichere Ueberlieferungen bewahrt hat als das Matthäusevangelium, so kann es doch theilweise auch an Ursprünglichkeit der Tradition dem letzteren nachstehen', da Markus seine aus seiner Verbindung mit Petrus gesammelten Notizen nur mit Zuhülfenahme der Tradition verarbeiten konnte, und da anderseits das Matthäus-

1) Apostolische Kirche S. 103 ff.

evangelium allmählig und in Palästina selbst sich gestaltet hat, so daß allerdings, auch abgesehen von der apostolischen Redensammlung, manche ältere Elemente der Ueberlieferung als bei Markus darin enthalten sein können". (S. 32. Anm. 3.) Man sieht, die Beweise aus Stil und Composition werden unsicher, man läßt der Tradition einen Einfluß und bleibt bei der Möglichkeit stehen, daß in beiden Evangelien bald ältere bald jüngere Elemente seien. Der Umstand, daß Markus in allen Theilen für ursprünglich gehalten wurde, meint deßhalb Weiß [1]), habe so mißtrauisch gegen die Markushypothese gemacht, man wolle zu viel beweisen und beweise gar nichts. W. unternimmt nun die Sichtung.

Es ist immer eine mißliche Sache, wenn man die Bestandtheile einer Schrift ausscheiden will, ohne daß außerhalb der Schrift selbst gelegene Anhaltspunkte gegeben sind. Doppelt mißlich ist dieser Versuch bei der ohnehin verwickelten synoptischen Frage, da sichere, allgemein anerkannte Kriterien nicht vorhanden sind, so daß selbst Meyer zur Vorsicht mahnt: „In der Benützung einzelner Stellen des Markus zur Erhärtung seiner Unabhängigkeit oder Abhängigkeit von den beiden andern Synoptikern ist die größte Vorsicht nothwendig, um nicht aus ihnen herauszulesen, was man als kritische Anschauung des Verhältnisses bereits im Auge hat. Davor warnt die Erfahrung der neuesten Kritik, in welcher sehr oft, was der Eine für sich ausbeutet, von dem Andern gegen ihn gekehrt wird, je nachdem die Subjectivität die Färbung einträgt" [2]). Diese Gefahr konnte

1) Zur Entstehungsgeschichte der 3 synoptischen Evangelien, Studien und Kritiken 1861. S. 38 ff.

2) Commentar zu Markus S. 7. Anm. 2.

auch Weiß, so anerkennenswerth sonst seine Arbeit ist, nicht immer glücklich vermeiden, denn die Subjectivität haftet wie bei allen bis jetzt besprochenen Vertretern schon dem Standpunkte an. Zum Beweise dessen wählen wir die Verklärungsgeschichte als Beispiel. W. findet in der Darstellung des Markus einen secundären Charakter; 9, 3 sei erweiternd, 9, 10 ein Zusatz, welcher den bei Markus sehr eigenthümlich immer wiederholten Winken über die Verständnißschwäche der Jünger entspricht; V. 6 sei wieder ein Zusatz, um die Worte des Petrus zu erklären, wobei Mt. 17, 6 anticipirt sei. Dagegen erklärt Engelhardt [1]): „Eben in dieser gedrängten, dunkeln und originellen Darstellungsweise des Evangelisten, welcher auch sonst namentlich bei Reden Christi, diese Art von Mittheilung liebt, vermöge der das Wort des Herrn majestätisch, großartig, kurz und inhaltreich erscheint und dem Leser zu denken und zu rathen gibt, der diese Tiefe der Gedanken nicht selbst weitläufig aufschließt, sehen wir die ursprüngliche Gestalt der biblischen Tradition, den reinen Quell des originellen Wortes. Wir können daher Meyer (also auch Weiß) nicht beistimmen, der gerade zu diesem Abschnitte bemerkt, bei Mt. 17, 1—12 sei der Bericht am ursprünglichsten".

Auch die Doubletten begegnen uns bei W. wieder; er kann aber um so weniger daraus folgern, als er z. B. die Doublette Mt. 10, 11 und 11, 24, zu der im Markus kein Vorgang vorhanden ist, aus der Annahme erklärt, daß der erste Evangelist jene Worte einmal in einem größeren Zusammenhange aus seiner Quelle aufnahm und ein andermal,

1) Biblische Studien über Markus 9, 9—13, Studien und Kritiken 1864. 4. Heft. S. 673 ff.

wo er seinem Plane gemäß ein Stück aus jenem Zusammenhange in einen andern verwebte, den einen dort bereits aufgenommenen Spruch noch einmal wiederholte". (Ebenso Mt. 7, 19 und 3, 10. 7, 17. 18 und 12, 33). Warum können nun nicht alle Doubletten so entstanden sein?

Die stilistischen und lexicalischen Eigenthümlichkeiten übergehen wir, da man durch sie nach W.s Geständniß (S. 57 ff.) wohl nie zu einem sichern Resultate gelangen kann. Aber auch das historisch Wahrscheinliche erreicht diesen Zweck nicht. Die 2 Hahnenschrei bei Markus z. B. mögen historisch wahrscheinlicher sein als der eine bei Matthäus (S. 54), aber deßhalb braucht Matthäus nicht von Markus abzuhängen, denn ein Späterer kann ebenso gut erweitern als vereinfachen [1]) wie W. gleich am nächsten Beispiel zeigt (S. 55). Bei Matthäus 27, 1 zeigt sich gleich die secundäre Stellung des Matth., denn da wird die scheinbar unbestimmte Angabe bei Mc. 15, 1, daß der Sanhadrin einen Beschluß faßte, näher bestimmt dadurch, daß es der Beschluß gewesen sei, ihn zu tödten. Dies kann aber bei Markus gar nicht gemeint sein, da ja das Todesurtheil gar nicht gefällt ist, sondern einfach der Beschluß darüber, wie sie durch Pilatus die Vollstreckung des Todesurtheils zu erlangen suchen sollten. Betrachten wir nun den historischen Thatbestand. Vom jüdischen (wie vom römischen) Standpunkte aus war die erste Versammlung, von welcher Jesus zum Tod verurtheilt wurde (Mt. 26, 66. Mc. 14, 64) eine ge-

1) So hat Markus die Weissagung von der Verleugnung des Petrus sowohl, als auch die Geschichte von der Verleugnung selbst durch einen zweimaligen Hahnenschrei ausgeschmückt, während der einfachere Bericht sich noch ursprünglicher im Lukas und Matthäus findet als im jetzigen Markus. Holtzmann l. c. S. 60.

setzlich unerlaubte, weil sie nicht im Sitzungslocale gehalten und weil zur Nachtzeit ein Todesurtheil gefällt wurde. Hätte nun Matthäus das zweitemal (27, 1) nicht die Verurtheilung zum Tode beigefügt, so konnte die erste Sitzung als tumultuarische, ungesetzliche Versammlung bezeichnet und eine rechtliche Verurtheilung durch die Juden bestritten werden. Den Beweis dafür mag uns Eichthal, ein moderner Jude, später Saint Simonist an die Hand geben: „C'est là une scène de violence et une machination perfide, mais ce n'est assurément ni une mise en jugement, ni une condemnation judiciaire. Un jugement, d'ailleurs, n'eût pu avoir lieu que dans le local réservé aux séances du grand conseil, dans une des salles du temple. Eh bien, d'un seul mot de sa façon Marc change tout le caractère de cette scène. „Tous, disait il, le condamnèrent comme ayant mérité la mort.“ Par ce seul mot, l'idée d'une condemnation en forme de Jésus par les magistrats d'Israël, se trouve implantée dans l'histoire évangelique et de siècles s'écouleront avant qu'elle en puisse être déracinée“ [1]). Freilich übersicht hier Eichthal die zweite Sitzung (27, 1), welche den rechtlichen Anforderungen entsprach und das *θανατῶσαι αὐτὸν* aussprach, welche Bemerkung dem *ἔνοχος τοῦ θανάτου* (26, 66) gegenüber also nicht nur nicht überflüssig ist, sondern erst die condemnation en forme bei Matthäus herstellt. Will man daher das Wahrscheinlichere als das Frühere bezeichnen, so ist dies der Bericht des Matthäus, der zudem noch auf die jüdischen Anschauungen Rücksicht nimmt und auf eine frühe Zeit hinweist. Wollte man selbst sagen, daß

1) l. c. p. 62.

die Entscheidung bei derartigen Punkten, deren sich noch viele anführen ließen, unentschieden bleibe, so würde der weitere Punkt, daß W. selbst in vielen Stellen die Posteriorität des Markusevangeliums zugibt, für die zweite Stelle desselben überhaupt entscheiden.

An den Reden des Matthäus erkenne man die bearbeitende Hand seltener (S. 51. 63): Parabel vom Sämann, Gleichniß vom Senfkorn, Arbeiter im Weinberg, Vertheidigungsrede gegen die Pharisäer u. s. w. So sei Markus secundär in der großen Streitrede (c. 12), dem Gespräch mit den Patriarchen (c. 11), mit den Jüngern (10, 35—45), ebenso 2, 19—22. 25—28 u. s. w. Ist aber Markus in den Reden, für welche er mit Matthäus die λόγια benützte, durchaus abhängig, so ist es kaum erklärlich, wie er in den andern Partien des secundären Charakters entbehren soll. Auch hierin macht W. eine Concession. Markus ist z. B. auch secundär in den Erzählungen von der Heilung des Paralytischen, der Ueberfahrt nach Gadara und der Dämonenheilung daselbst, der Auferweckung der Jairustochter, der Heilung des Mondsüchtigen und des Blinden von Jericho (S. 66 f.). Selbst die Kürze der Vorgeschichte, welche sonst als Bollwerk für die Priorität des Markus gepriesen wird, spricht dagegen (S. 61). Dem Markus bleiben noch: 1, 14—39. 2, 13—18. 3, 7—21. 6, 14—33. 45—52. 8, 1—10. 27—39. 9, 30—33. 10, 32—34. 11, 1—26 und die ganze Leidens- und Auferstehungsgeschichte, worin W. nicht „mit Sicherheit" die Benützung einer andern Quelle durch Markus nachzuweisen vermag (S. 70).

W. ist somit weiter gegangen als Weiße, an den anzuknüpfen er für eine Pflicht der Exegese hält (S. 97), indem er nicht nur die λόγια auf Markus ausdehnt, sondern auch

mit den Versuchen Ewalds und Meyers Ernst macht und die secundären Elemente aus dem Markusevangelium ausscheidet, ein Fortschritt, der in seiner Consequenz den W.schen Standpunkt selbst unhaltbar macht, weil die λόγια undefinirbar werden. Reichen die λόγια-Aussprüche nicht zur Erklärung hin, wie das Vorstehende zeigt, so ist mit den ohnehin problematischen λόγια gar nichts gewonnen.

Wir sind damit am Ende der ersten Phase unserer Hypothese angekommen. Die Benützungshypothese, die bisher, wenn auch oft sehr modificirt, festgehalten wurde, zeigt sich unverträglich mit der Annahme verlorener Quellen. Diese sind schon an und für sich eine kritische Conjectur. „Statt derartige Möglichkeiten zu literar-historischen Wirklichkeiten zu stempeln, ziemt sich besser das Eingeständniß, es sei das Verhältniß im Einzelnen fortwährend ein noch vielfach unaufgehelltes“ [1]). Die Benützungshypothese mußte aufgegeben und die Einigungsnorm in verlorenen Schriften allein gesucht werden. Diese Phase der Markushypothese bildet den Gegenstand unsers 2. Artikels.

II.

Die Vertreter dieser „Combinationshypothese“ sind, wie schon oben bemerkt wurde, Holtzmann, Schenkel und Weizsäcker.

Holtzmann nimmt zwei Grundschriften an, die allen Synoptikern gemeinsame, welche er, um sie nicht in einem präjudicirlichen Lichte erscheinen zu lassen, die Grundschrift *A* nennt, und eine zweite, dem Matthäus und Lukas gemeinschaftliche Quelle *Λ*; jene steht dem Markus, diese dem Lukas

---

[1]) Herzog, Real-Encykl. Bd. IX. S. 48.

am nächsten. Das erste Geschäft der Kritik ist, diese beiden verloren gegangenen Schriften wieder herzustellen. Die Kriterien, welche bei der Ausscheidung derselben aus unsern kanonischen Evangelien maßgebend waren, gibt H. nirgends ausführlich an, sondern er verweist auf die §§. über die Composition des Matthäus (12) und Lukas (13), über Doubletten (16), Citate (17) und Sprachgebrauch (19), sowie über die verschiedenen Modificationen der evangelischen Geschichte bei den einzelnen Synoptikern (27) [1]). Eine eigentliche Zusammenstellung der Kriterien konnten wir übrigens an keiner dieser Stellen finden, weßhalb auch eine allgemeine Beurtheilung unmöglich ist. Es sei gleich, sagt H., ob man bei vorliegender Untersuchung vom 2., 3., 4. oder 5. Kapitel seinen Ausgang nehme; man werde sich stets von andern Gesichtspunkten aus mit zwingender Nothwendigkeit auf dasselbe Resultat gewiesen sehen. „Nur das erbitten wir uns zum Voraus, man möge ein definitives Urtheil nicht fällen, ehe man diejenige Methode, der man vorzugsweise gefolgt ist, mit den Resultaten der andern verglichen und sich alsdann die Frage vorgelegt habe, ob es aus dem fünffach geschlungenen Netze überhaupt noch einen anderen, unsere wesentlichen Resultate zerreißenden Ausweg geben könne" (l. c.).

Im 2. Kapitel (S. 67—103) — die Composition des Markus — Quelle *A* (Urmarkus) — versucht H. die Aufstellung der synoptischen Quelle. Je schwieriger es nun ist, eine ganz verlorene Schrift aus einer vermeintlichen Ueberarbeitung derselben herauszuschälen, um so zuversichtlicher erwarteten wir bestimmte Gesichtspunkte, nach denen das

1) Die synoptischen Evangelien u. s. w. S. 67.

der Quelle Eigenthümliche aus dem Markusevangelium ausgeschieden werden soll. Allein statt dessen beginnt H. sogleich mit der wirklichen Ausscheidung: „Mr. 1, 1—6. Mt. 3, 1—6. Lk. 3, 1—6. Der Täufer. Hierauf, und nicht mit einer Vorgeschichte, beginnt die Grundschrift [1]). Schwerlich läßt sich aber der wörtliche Anfang von *A* noch herstellen, da gleich die kurzer Hand erfolgende Bezeichnung Jesu als *υἱὸς θεοῦ* auf die Mc. 6, 3 sicher zu erkennende Hand des Bearbeiters führt. Auf jeden Fall aber ist das Citat 2 von Markus hereingebracht (§. 17), dagegen das andere Citat 3 von jedem der erweiternden Evangelisten blos anders gestellt, von Lukas überdies, um recht gründlich zu Werk zu gehen, aus LXX ergänzt. Anstatt Mt. 2 stand aber in *A κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν* Mr. 4 = Lk. 3. Daß aber auch Markus hier zu verkürzen beginnt, zeigt die von ihm ausgelassene *περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου* Mt. 5 = Lk. 3" (S. 67 f.). Aber sind hier nicht einfache Behauptungen statt der Beweise gegeben? In Betreff der Vorgeschichte ist zwar auf Wilke verwiesen, aber W. betrachtet das Markusevangelium, nicht ein Urevangelium als das erste und zugleich als die Norm für die andern, weßhalb er consequenterweise die Vorgeschichte ebenso gut wie die Bergpredigt als Interpolation bezeichnen mußte, was aber bei der Annahme eines Urevangeliums wegfällt. Woher weiß H., daß *υἱὸς θεοῦ* eine Einschaltung und 6, 3 eine Redactionsänderung ist? Vor allem müßte feststehen, daß in der Grundschrift von Reflexion keine Rede sein konnte, und die Lehre von der Gottessohnschaft ihr fremd war. Ein Beweis dafür ist nicht einmal versucht, läßt sich

1) Wilke S. 641—647.

aber auch der Natur der Sache gemäß nicht erbringen. Zwar erklärt H. an einer andern Stelle, die Darstellung des Matthäus und Lukas beruhe auf späterer Reflexion (S. 122), er fügt aber auch kurz nachher bei: „besser läßt man das trefflich Motivirte auch das Ursprüngliche sein und erklärt das weniger Motivirte als Umstellungsversuch", was ihn übrigens wieder nicht hindert, dem Lukas die größte motivirende Kunst beizulegen (S. 135) und ihn dennoch secundär sein zu lassen. Nach Weizsäcker waren auch die Quellen unsrer Synoptiker schon Lehrschriften mit mehr oder weniger bestimmter Färbung des Zweckes [1]), also vom Reflexionsstandpunkt aus geschrieben. Das *υἱὸς θεοῦ* kann also ganz leicht in der Quelle gestanden haben oder auch nicht — man weiß weder das eine noch das andere, denn man will sie ja erst construiren! Dasselbe gilt von den Citaten und Mt. 2. Warum stand denn dies in *A*?

Ein anderes Beispiel. „Mr. 1, 35—39. Lk. 4, 42—44. Reisepredigt in Galiläa. Eines der sprechendsten Stücke für die Ursprünglichkeit des Markus. Das Erzählte findet unmittelbar nach dem vorangegangenen Sabbat statt. Jesus zieht sich in eine abgelegene Gegend zurück. Petrus holt ihn zurück, man will ihn in Kapernaum halten, er aber erklärt, sein Beruf führe ihn nach allen Städten Galiläas — dies Alles ist bei Matthäus und Lukas verwischt" (S. 72) Warum ist hier bei Markus die Ursprünglichkeit zu finden? Vielleicht weil sein Bericht der deutlichere ist? Ein Bearbeiter kann doch ebensogut einen unklaren, mangelhaften Bericht ergänzen und dies ist gewiß wahrscheinlicher, als daß Matthäus und Lukas den genaueren des Urevangeliums

1) l. c. S. 240.

mit einem ungenaueren vertauschen. Wir erinnern H. an seine Frage bei Besprechung der Benützungshypothese: „Warum ersetzt der Nachfolger deutlichere Erzählungen seines Vorgängers mit ungenaueren?" (S. 64). Wir wollen aber selbst den Fall setzen, daß es mit der Ursprünglichkeit bei Markus seine Richtigkeit habe, folgt dann daraus auch zugleich, daß die Erzählung in die Quelle *A* versetzt werden darf? Dafür sind doch besondere Beweise beizubringen, oder die ganze Untersuchung erscheint als eine petitio principii. Oder man vergleiche das Urtheil H. über den Bericht von Mr. 5, 21—43, vom Töchterlein des Jairus und der Blutflüssigen (S. 82). „Markus hat nur wenig, Lukas mehr verkürzt, ist jedoch im Vergleich mit Matthäus noch ausführlich". Nach dem Grunde der Verkürzung suchen wir wieder vergebens. H. verweist auf das ausgelassene **κράσπεδον**, die Flötenspieler und Lk. 8, 56. Allein dies ist wieder nichts mehr als eine Vermuthung, die aus den 3 Berichten einen Urbericht herstellen will, aber keinen andern Anhaltspunkt hat als den, daß in den Parallelberichten bei dem einen Evangelisten sich oft einige Worte mehr als beim andern finden. Wenn wir sagten, Matthäus habe das **κράσπεδον** und die Flötenspieler aus sich hinzugefügt, so würde uns H. wohl den Beweis für das Gegentheil schuldig bleiben. Das eine ist aber so leicht möglich als das andere. Die auf ähnlicher Voraussetzung beruhende Beweisführung Wilke's hat noch viel mehr für sich, weil er doch ein bestimmtes Kriterium, die logische Textvergleichung hat. Bei H. aber kommt man, abgesehen von dem subjectiven Standpunkte, gar nicht aus der Zirkelbewegung heraus.

Das „klare Hervortreten der eingeschalteten Aggregate bei Lukas und der größeren Compositionen des Matthäus"

(S. 100) ist nur demjenigen ein Beweis, dem von vornherein die Ordnung und Aufeinanderfolge des Markus als die Norm feststeht, die an alle Evangelien gelegt werden muß, was aber wieder erst zu beweisen wäre, von H. dagegen ohne weiteres vorausgesetzt wird: „Wir durften also bei ihm (sc. Markus), ohne ihn zur Quelle der übrigen machen zu wollen, eine treue Befolgung des ursprünglichen Contextes voraussetzen und in diesen letzteren nicht blos die allen 3 gemeinsamen Stücke verlegen, sondern auch die, welche blos Markus hat, zumal wenn die Ursache der Auslassung bei den andern klar vor Augen liegt; zu diesen fügten wir ferner auch die wenigen, die sich blos bei Matthäus und Lukas in der Weise finden, daß zugleich Markus offenbar (!) ausgelassen oder abgekürzt haben muß. Namentlich, wo Lukas und Matthäus buchstäblich harmoniren in einfacher Weiterführung des Zusammenhangs, ist Grund vorhanden, Auslassungen bei Markus anzunehmen" (l. c.). Wenn man allenfalls von der Ansicht ausgehen dürfte, daß in der ursprünglichen Schrift der historische Gesichtspunkt allein maßgebend war, so wäre doch ein Kriterium gegeben, aber freilich ein schwaches, da der Annahme zufolge die Urschrift verloren gieng, also die Frage nach dem historischen Zusammenhange wieder eine offene wäre, da aber auch dies eine unerwiesene Voraussetzung ist, so bleibt das Urtheil über Weiterführung des Zusammenhanges, über entsprechende Aneinanderreihung u. s. w. der Subjectivität des Einzelnen anheimgestellt und ist subjectiv.

Wenn Markus der Quelle *A* so nahe kommt, wie H. will, so wirft sich die Frage auf, was überhaupt den Verfasser des Markusevangeliums bewegen konnte, eine so wenig veränderte, fast nur durch einige Verkürzungen differirende

Auflage der Quelle *A* herauszugeben. Wir sind zur Aufwerfung dieser Frage, die sich durch den Schluß des bisher besprochenen Abschnittes nahe legt, um so mehr berechtigt, als sich H. gegen die Benützungshypothese also vernehmen läßt: „Man erwäge die wenig schreibende Zeit, die der christlichen Schriftstellerei ungünstigen Verhältnisse, die Kargheit im Schreiben, welche auch bei jedem unsrer Evangelisten bemerklich ist und man wird es befremdlich finden, wie solche Schriftsteller sich zur Ausarbeitung eines Buches entschließen mochten, wenn dieses doch in seiner Hauptmasse nur eine Ueberarbeitung schon vorhandener Schriften war und es viel näher gelegen hätte, den Vorgänger mit Supplementen zu versehen, anstatt ihn ab- und auszuschreiben. Und wie wäre dieses Ab- und Ausschreiben beschaffen gewesen! Woher dann die Differenzen im Einzelnen und in der Stellung und Reihenfolge ganzer Erzählungen? Warum ersetzt der Nachfolger deutlichere Erzählungen seines Vorgängers mit ungenaueren? Warum schreibt er bald wörtlich ab, um alsbald unmotivirt wieder abzuweichen? Woher besonders die Auslassung? Warum fehlen wichtige Stücke aus Matthäus und Lukas, etliche selbst aus Markus bei je den beiden andern? u. s. w. (S. 64)". Wir wiederholen nun nochmals unsre Frage: wie kommt es, daß der Verfasser des Markusevangeliums in jener wenig schreibenden Zeit, bei der Kargheit im Schreiben, die überall ersichtlich ist, sich bemüßigt sah, eine fast gar nicht veränderte Abschrift zu machen? Oder ist nach H. nicht das Markusevangelium fast ein Abdruck des Urmarkus? Sagt er doch selbst, daß durch seine Annahme die tendenziöse Entstehungsgeschichte des Markusevangeliums, von der die Kirchenväter berichten, unrettbar dahinfalle, „denn der Verfasser unsers 2. Evangeliums hat blos

eine Quelle bearbeitet, und Niemanden sollte es der Mühe werth dünken, sich für das Wenige, das Markus dabei selbstständig hinzu oder abgethan hat, nach einer apostolischen Quelle und Autorität umsehen zu wollen?" (S. 370.) Doch es hat H. auf unsere Frage selbst die Antwort gegeben und wir reproduciren sie hier mit Genugthuung. „Das Räthsel aber, wie neben *A* eine so ähnliche, fast nur durch Verkürzungen differirende Schrift, wie Markus ihre Entstehung finden konnte, löst sich nur durch Annahme eines bestimmten Leserkreises, für den *A* in bearbeiteter Gestalt genießbarer war, sowie durch das ergänzende Verhältniß, in welches das geschichtliche Werk des Markus zu einem andern auf Redeinhalt angelegten treten sollte" (S. 110). Der letzte Grund, der zudem die problematischen *λόγια* zur Voraussetzung hat, ist eigentlich eine Ironie, wenn man bedenkt, daß Markus nur durch Verkürzungen von *A* differirt. Konnte man zur Zeit, da die *λόγια* schon existirt haben sollen, einen Urmarkus schreiben, ohne das ergänzende Bedürfniß zu fühlen, so kann das für unsern Markus gar nicht mehr vorhanden gewesen sein, da schon vor ihm Matthäus Reden und Erzählungen verknüpfte, statt die Reden aus *A* auszumerzen. Und hat nicht auch Markus noch hinlänglich Redenstoff? [1]). Der erste Grund aber, den wir an und für sich bestens acceptiren, gibt ja gerade auf die oben aufgeworfenen Fragen die Antwort. Veranlaßte die Rücksicht auf seinen Leserkreis einen Evangelisten, an seiner Vorlage entsprechende Veränderungen vorzunehmen, manches auszulassen, anderes aus der Tra-

1) „Aber diese (sc. Reden) fehlen ihm nicht ganz. Er hat die Gleichnißrede vom Reiche Gottes und an sie angehängt eine Anzahl dem Sinne oder Worte nach verwandter Aussprüche. Er hat die Vertheidigungsrede Jesu u. s. w." Weizsäcker l. c. S. 20.

dition beizufügen, so sind wir berechtigt, bei den andern ähnliche Motive anzunehmen, und nicht die Logik oder der vermeintliche historische Zusammenhang entscheidet über die Priorität, sondern die Abweichungen sind nach der Zweckbeziehung zu beurtheilen und die Priorität ist aus den historischen Verhältnissen, unter denen nach innern und äußern Zeugnissen die betreffenden Schriften entstanden sind, festzustellen. Aber selbst die Bedeutung der Priorität wird dadurch modificirt. Es kann keine sklavische Abschreiber mehr geben, sondern jeder Schriftsteller schreibt selbstständig zur Erreichung des vorgesetzten Zweckes, der durch den Leserkreis bedingt ist, und folgt nur so weit seiner Quelle, als er deren Stoff für seinen Zweck verwenden kann. Wenn nun H. selbst historisch das Matthäusevangelium vor das des Markus setzt, so ist jede weitere Bemerkung überflüssig. Wir sind damit wieder zu dem schon früher aufgestellten Satze zurückgekommen: Die Berücksichtigung des jeweiligen Leserkreises und der bestimmten Verhältnisse, unter denen die hl. Schriftsteller schrieben, mußte bestimmend auf die Darstellung einwirken, und lassen sich auf diese Weise die Abweichungen genügend erklären, so ist die Benützungshypothese zum wenigsten viel wahrscheinlicher als die Annahme eines oder mehrer Urevangelien, die doch fortwährend als unbestimmbare Unbekannte in der Rechnung figuriren. Ja diese nothgedrungene Concession H.s spricht sogar direct gegen ein Urevangelium in seinem Sinne, da man nicht einsieht, wie unser Markusevangelium durch einige Verkürzungen für einen bestimmten Leserkreis genießbarer wurde. Nicht einige quantitative Veränderungen können diese Umwandlung bewirken, sondern qualitative sind zugleich nothwendig; der ganze Charakter, um mit

H. zu sprechen, der dogmatische Charakter des Evangeliums mußte ein anderer werden.

Bei der Aufstellung der Quelle *A* (S. 224 ff.) geht H. nicht von dem bekannten Papianischen Zeugnisse, sondern von den sogenannten Dualabschnitten aus, d. h. von den dem Matthäus und Lukas gemeinsamen Partien. Den Hauptinhalt findet er durch ein einfaches Rechenexempel: „daß wir es hier mit einem in sich ebenso einheitlichen als von *A* deutlich zu unterscheidenden Stoff zu thun haben, liegt klar zu Tage, sobald man auf dem Wege einer einfachen Subtraktion, in welcher Matthäus und *A* als die obern Posten erscheinen, einen Rest gewonnen hat, dessen Hauptmassen sich im 1. Evangelium fast ganz auf 5 bis 6 Punkten abgelagert haben, während derselbe Stoff bei Lukas ebenfalls mit den Stücken, zwischen die er eingeschaltet ist, keine chronologische Ordnung bildet, vielmehr fast ganz in die lange Pause hineinfällt, welche der sonst deutlich durchdringenden Stimme von *A* zwischen Luk. 9, 5 und 18, 14 auferlegt ist" (S. 126). Eine zweite Beobachtung aber lasse die durchgängige Verschiedenheit in den Mischungsverhältnissen dieser, dem Matthäus und Lukas über *A* hinaus gemeinsamen Stücke erkennen. Bei so bestellten Verhältnissen sei es also sicher das Nächstliegende, eine zweite, für Matthäus und Lukas gemeinsame, aber von beiden in ganz verschiedener Weise behandelte Quelle anzunehmen (S. 127). Aber selbst wenn dem so wäre, wie wollte die Quelle wirklich gefunden werden, wenn sie von beiden in ganz verschiedener Weise benützt wurde? Der sogenannte Reisebericht des Lukas galt bis jetzt als ein ihm ganz eigenthümlicher Passus, zu dem man im ersten Evangelium kaum einige Anklänge findet und doch ist er aus derselben Quelle geschöpft, welche

dem Matthäusevangelium zu Grund liegt. Bei so bestellten Verhältnissen haben wir alle Ursache zu fragen, wo der Grund dieser durchaus verschiedenen Benützung zu suchen sei. Es kehren alle Fragen, welche an die Vertreter der Benützungshypothese gestellt wurden, wieder. Das Räthsel ist also nicht gelöst, sondern nur auf ein unbekanntes Gebiet verlegt. Freilich mag die Thatsache solcher bis auf den Ausdruck übereinstimmender Redetheile, wie die Antwort Jesu an Johannes Mt. 11, 4—6 = Lk. 7, 22—23, darauf hinweisen, daß irgend ein näheres Verhältniß zwischen beiden Evangelien statuirt werden muß, aber sie nöthigt keineswegs, eine Urschrift anzunehmen, da die zugegebenen großen Abweichungen zwischen Lukas und Matthäus gleich erklärlich oder unerklärlich sind, mag man gegenseitige Benützung oder eine gemeinschaftliche Urschrift annehmen; die Schwierigkeiten der einen Hypothese gehen in voller Stärke auf die andere über. Was aber die Bemerkung H.s betrifft, daß bei Matthäus die erste Quelle durch eine Reihe von didaktischen Stellen unterbrochen werde, welche sich als Grund aller vom Baurisse der Quelle *A* abweichenden architektonischen Verhältnisse herausstellen, so ist einmal die von ihm willkürlich construirte Quelle *A* als Norm vorausgesetzt, sodann folgt daraus durchaus nicht, daß eine zweite Quelle angenommen werden muß, denn die Tradition darf doch selbst von H.s Standpunkt aus als Quelle betrachtet werden, wenn er selbst den Reichthum der Reden Jesu in keinem Sinne durch unsre Evangelien erschöpft sein läßt [1]). Muß

1) „Nur dadurch, daß wir ein nicht unbeträchtliches Quantum des Inhalts beider Evangelien auch als wirkliches Eigenthum des Matthäus und Lukas, als durch ihre Feder zum erstenmal schriftlich gewordenen Stoff anerkennen, entgehen wir ja auch jenem gerechten

dies hinsichtlich des Stoffes zugegeben werden, so muß auch bei der Anordnung des Stoffes dem Schriftsteller Selbstständigkeit zugestanden werden. Daher hat man kein Recht, den Zusammenhang des einen nach dem des andern zu bemessen. Da eine Realeintheilung vorhanden ist, so muß zunächst diese möglichst bestimmt werden. Ja eine solche ist bei einer mechanischen Zusammensetzung entweder ein Spiel des Zufalls oder unmöglich. Ebenso verhält es sich auch mit der Bemerkung, daß der von Lukas eingeschaltete Stoff mit den Stücken zwischen die er eingeschaltet sei, keinen chronologischen Zusammenhang bilde, denn es müßte vorher die chronologische Aufeinanderfolge überhaupt feststehen und sodann der Nachweis geliefert sein, daß Lukas dieselbe einhalten wollte.

Der wirklichen Aufstellung der Quelle *Λ* legt H. nicht, wie es sonst gewöhnlich geschah, die Lehrreden bei Matthäus zu Grund, weil sonst die ganze Vorstellung von der Spruchsammlung eine unhaltbare sei. „Ein so durchaus unbegreifliches Ding, ohne Handhabe und Unterlage“ könne man nicht mehr als Originalwerk betrachten, vielmehr sei mit ungleich mehr Sicherheit die Gestalt, in welcher die betreffenden Stellen bei Lukas erscheinen, zum Ausgangspunkt für die Erforschung der zweiten Quelle zu wählen (S. 130). Der Grund liegt darin, „daß kurze Sentenzen, Kernsprüche, Gnomen wohl früher aufgeschrieben worden sein dürften als lange Reden, deren schriftliche Fixirung schon mehr Nachdenken erforderte“. Was die ersten Schriftsteller vom Nachdenken abhielt, sagt uns freilich H. nicht. Die Gewohnheit

---

Bedenken, das sich an die ersten Urevangeliumshypothesen knüpfte: warum schreibt Einer überhaupt, wenn er nur abschreibt?“ (S. 161).

der Juden spricht sowohl für das Halten längerer Reden als für die Fixirung derselben. Beides ist also unter jüdischen Verhältnissen zu erwarten. Am Nachdenken hat es aber auch in den hieher gehörigen Partien des Lukasevangeliums nicht gefehlt. Haben sie auch nicht den strengen kunstgerechten Bau, so sind es doch keineswegs lose Steinhaufen, die vom Winde zusammengeweht wurden [1]). Man braucht also bei Lukas kein muthwilliges Zerschlagen der Bauten anzunehmen (l. c.), er verarbeitete den evangelischen Stoff in der für seinen Zweck entsprechenden Weise. Während die Matthäischen Reden auf nationalem jüdischem Standpunkte stehen, hat Lukas in seinen Reden den universalistischen Standpunkt eingenommen und der Geist des Judenchristenthums spricht sich, wie Weizsäcker sagt, in anderer Weise aus, in dem Preise der Armut, in der Vorstellung, daß die Unterdrückung und das Dulden der Weg zum Lohne des Himmelreiches sei. Von diesem Gesichtspunkte aus fällt in der That ein überraschendes Licht auf die Composition des sog. Reiseberichts und auf die Frage über die Priorität. Er setzt seinem Inhalte nach nothwendig spätere Verhältnisse voraus. Will man den Redestoff des Matthäus und Lukas überhaupt auf Eine Quelle zurückführen, so kann er entweder nicht demselben Theile angehören — wie Weizsäcker annimmt — oder man muß eine so freie Behandlung des Stoffes von Seiten der evangelischen Schriftsteller annehmen, daß aus ihrer Darstellung auch nicht einmal der muthmaßliche Charakter der Quelle bestimmt werden kann. Sieht sich H. schließlich darauf zurückgedrängt, in seiner Quelle *A* eine Sammlung zu statuiren, in der die Fragmente aufein-

1) cf. Weizsäcker l. c. S. 200 ff.

ander folgten fast wie die Aphorismen des Hippokrates, so läßt sich die Entstehung einer solchen Schrift kaum mehr begreifen. Jedenfalls mußten historische Notizen eingeflochten sein, die auch H. ganz gern zugäbe („nur muß die Annahme sich auf die nothwendigsten Fälle beschränken" S. 132), wenn dadurch die Erklärung des Reiseberichts nicht allzusehr erschwert würde. Damit stehen wir aber wieder vor demselben Räthsel, das durch die Annahme von *A* gelöst werden sollte. Weder Matthäus noch Lukas finden dabei ihr Recht. Daher ist nicht die Verleugnung dieser Quelle die hauptsächliche Ursache des Mißlingens der seitherigen Versuche, sondern die Mißkennung der ersten Regel der historischen Forschung, welche eine historische Schrift nur im Geiste ihrer Zeit versteht und erklärt [1]).

Zur Unterstützung seiner Hypothese bringt H. das bei, wovon die andern Kritiker auszugehen pflegen. Die Tradition und das Selbstzeugniß der Evangelisten von sich und ihrem Verwandtschaftsverhältniß sollen nicht das Resultat begründen, sondern zur Evidenz erheben (S. 243).

Der Prolog des Lukasevangeliums, mit welchem H. diesen Theil beginnt, ist anerkanntermaßen so dunkel und deßhalb so verschiedenartig exegesirt, daß, wie Hug treffend sagt, „ihn wohl der Mann, an welchen er gerichtet ist,

1) Es kann sich überhaupt nur um die Frage handeln, welche von beiden Fassungen die Spuren eines längeren und verwickelteren Prozesses der Gestaltung an sich trägt. Faßt man die Aufgabe so, so kann sich die Wage nur zu Gunsten des Matthäus senken. Ein solches Verfahren führt jedenfalls in eine frühe Zeit, wo es eben in erster Linie darauf ankam, was Jesus selbst von seinem Standpunkte aus gethan und geredet, ja es hat die Vermuthung einer apostolischen Quelle für sich. Ganz anders ist die Art der Darstellung bei Lukas vgl. W. l. c. 138 ff.

verstand, wir hingegen, denen die Verhältnisse jener Tage dunkel geworden sind, nur mühsam seinen Sinn entwickeln. Es entgieng den Gelehrten nicht, welches Licht er über die Geschichte der Entstehung unserer drei ersten Evangelien verbreiten könnte, weßwegen sie sich bald an diesen bald an jenen Satz hiengen, welcher ihnen geeignet schien, den Ursprung der Evangelien zu erläutern" [1]). Darin stimmen wir H. bei, daß die Subjecte von *παρέδοσαν* und *πολλοί* sich nicht nach den Kategorien des Mündlichen und Schriftlichen, sondern nach denen der primären und secundären Autorität unterscheiden. Jedenfalls scheint den *πολλοί* ein anderer Charakter beigelegt zu sein. Es ist in der That nicht gesagt, „daß die *αὐτόπται* und *ὑπηρέται τοῦ λόγου* nothwendigerweise keine Schriftsteller und ihr *παραδοῦναι* nothwendig und ausschließlich ein mündliches gewesen sein mußte" (S. 244). Noch viel weniger ist aber gesagt, daß dieselben nothwendigerweise Schriftsteller und ihre *παράδοσις* ausschließlich eine schriftliche sein mußte. Im Gegentheil ist ja die mündliche Ueberlieferung überhaupt in der apostolischen Zeit so vorwiegend, daß die schriftliche nur gelegentlich und zu speziellen Zwecken gewählt wurde. Der Unterricht war mündlich, wie die bezüglichen Ausdrücke [2]) zeigen und das christliche Alterthum sich so sehr bewußt war, daß ein Eusebius [3]) schreiben konnte, die Apostel haben sich um das Schreiben wenig bekümmert, selbst der gewaltigste Apostel, der hl. Paulus, habe nur sehr kurze Briefe schriftlich überliefert. Deßhalb muß bei der Analyse der Evangelien auch

1) Einleitung 4. Aufl. II, 116.
2) cf. Reuß l. c. § 36.
3) h. e. III, 24.

ganz wesentlich hierauf reflectirt werden und es wird unmöglich, aus dem Zusammenflusse zweier Quellen ein Evangelium entstehen zu lassen. Ist sodann die Quelle *A* eine *ἀνάταξις* der die evangelische Geschichte constituirenden *πράγματα*, so kann sie nicht mehr zu der *παράδοσις* gestellt werden. Denn wird das *πολλοί* von Schriftstellern verstanden, welche Evangelien schrieben und war die Quelle *A* ihrer Form nach das erste Glied der *διηγήσεις*, so ist sie unter die Schriften der *πολλοί* zu subsumiren, denn auch diese gehören „nach ihrer Unterlage in die Kategorie der *παράδοσις*“ (S. 245). Folglich steht *A* den Schriften der *πολλοί* vollständig gleich, hat Lukas nach H.s Erklärung des Prologs keine von diesen benützt, so konnte er auch jene nicht zu Hilfe nehmen.

Daß dem Lukas Evangelien vorlagen, deren *ἀσφάλεια* nicht beanstandet wurde, geht jedenfalls aus dem *πολλοί ἐπεχείρησαν* nicht hervor. Wohl konnte Lukas „für seinen besondern Zweck keine jener Vorarbeiten für ausreichend“ halten, auch wenn es unbestrittene Evangelien waren, aber daraus folgt nicht, daß es wirklich solche waren. Es ist ebenso leicht möglich, daß er den Schriften der *πολλοί* gegenüber die *ἀσφάλεια* geben wollte. Daraus, daß Lukas in Rom unsern Markus und vielleicht in Palästina unsern Matthäus gesehen hat, kann allerdings noch nicht gefolgert werden, daß er auch im Stande gewesen sei, diese Bücher zu kaufen oder abzuschreiben (S. 248), wenn er aber im Stande war *A*, von dem sich Markus nur durch Abkürzungen unterschied, zu kaufen oder abzuschreiben, so ist nicht einzusehen, warum dies mit dem Markusevangelium nicht auch der Fall sein konnte.

Von den *λόγια* wollen wir hier nur das berühren,

was nach der Auffassung H.s neu erscheint. Papias spricht von den λόγια des Matthäus. Deßhalb wurde durchgängig von den Kritikern dem Apostel Matthäus die Urheberschaft zugeschrieben und hierin weicht auch H. nicht ab, wohl aber darin, daß er die Spruchsammlung sowohl vollständiger als auch ursprünglicher ins Lukasevangelium aufnehmen läßt. Der Hauptgrund, welcher den Kritikern über das allgemeine Stillschweigen der Tradition betreffs dieser Schrift und ihres Verschwindens hinweghalf, war nun der, daß dieselbe möglichst vollständig in das Matthäusevangelium aufgenommen wurde und diesem den Namen gab. Bei H. dagegen wird zweierlei unbegreiflich, einmal, daß nicht das Lukasev. den Namen der Spruchsammlung erhielt [1]) und zweitens, daß kein Späterer und nicht einmal Papias die Inconcinnität der Namen bemerkte. Ohnehin geht für H., der sich übrigens ausdrücklich gegen die Tradition in Opposition setzt, der Werth des Papianischen Zeugnisses verloren, selbst wenn seine Einwendungen (S. 251 ff.) gegen eine andere Auffassung stichhaltiger wären.

Am deutlichsten lasse sich das Verhältniß der 3 Evangelien zueinander und zu ihren Quellen darstellen, wenn man ihre stilistischen Eigenthümlichkeiten untersuche (S. 271). Es ist richtig, daß, wenn es gelänge, den beiden Quellen einen von dem der Evangelien verschiedenen Sprachcharakter zu vindiciren, H.s Hypothese sehr viel an Wahrscheinlichkeit

1) Die Gründe H.s sind mehr als schwach: „Da nun aber doch der Hinzutritt von *Λ* nicht das einzige Plus ist, mit welchem Lukas über den Typus von *Λ* hinausragt, da weiterhin für das dritte Evangelium der Name des Verfassers von vornherein festgestanden zu haben scheint, blieb für Namhaftmachung der Auctorität von *Λ* keine Stelle mehr vakant außer der Ueberschrift des ersten Evangeliums" (S. 233).

gewänne. Aber mit Recht sagt er einleitend selbst, daß hier vor allem Vorsicht noth thue, und nirgends dürfte die petitio principii so klar hervortreten, wie hier, was H. durch seine Verwahrung dagegen (S. 336) erst recht nahe legt.

Von den durch den Sprachgebrauch zu erweisenden Resultaten, die H. angibt, interessiren uns hier folgende: 1) „daß allen 3 Synoptikern die Quelle *A*, dem Matthäus und Lukas überdies die Quelle *A* zu Grunde liege" und 2) „daß überdies jeder einzelne Evangelist seinen eigenen Stil hat, welcher sich gleichmäßig durch Erzählungen wie durch Reden zieht. Beide Partien sind also gleichmäßig bearbeitet und zwar zeigen auch hinsichtlich der Reden am meisten schriftstellerische Thätigkeit Matthäus und Lukas, welche die beiden Hauptquellen combiniren" (S. 275). Zur Quelle *A* bemerkt er: „Das Meiste von dem, was gewöhnlich zum Sprachgebrauch des Markus geschlagen wird, eignet mehr oder weniger allen Synoptikern, wiewohl die beiden Seitenreferenten dabei hinter Markus zurücktreten, er stellt somit den Sprachgebrauch von *A* dar, als dessen Charakter populäre und nachdrückliche Umständlichkeit gelten kann" (S. 280). Daß einzelne Wörter und Sätze bei allen vorkommen, beweist höchstens eine gegenseitige Abhängigkeit, die Umständlichkeit der Relation aber, welche bisher als eine Eigenthümlichkeit des Markus betrachtet wurde, eignet nicht mehr oder weniger jedem Synoptiker, sondern bei Matthäus fehlt sie ganz, während Lukas nur theilweise daran participirt, ja es ist gerade das Charakteristische des Matthäus, daß er im Gegensatz zu Markus ganz einfach referirt, ein Moment, das sehr oft gegen die Augenzeugschaft desselben geltend gemacht wird. Man vergleiche einmal einige Stellen. Ueber die Enthauptung des Täufers

berichtet Matthäus: „Γενεσίων δὲ γενομένων τοῦ Ἡρώδου ὠρχήσατο ἡ θυγάτηρ τῆς Ἡρωδιάδος ἐν τῷ μέσῳ καὶ ἤρεσεν τῷ Ἡρώδῃ“ 14, 6. Markus: „καὶ γενομένης ἡμέρας εὐκαίρου, ὅτε Ἡρώδης τοῖς γενεσίοις αὐτοῦ δεῖπνον ἐποίει τοῖς μεγιστᾶσιν αὐτοῦ καὶ τοῖς χιλιάρχοις καὶ τοῖς πρώτοις τῆς Γαλιλαίας, καὶ εἰσελθούσης τῆς θυγατρὸς αὐτῆς τῆς Ἡρωδιάδος καὶ ὀρχησαμένης καὶ ἀρεσάσης τῷ Ἡρώδῃ καὶ τοῖς συνακειμένοις“ 6, 21. 22. Daß hier nur bei Markus eine nachdrückliche Umständlichkeit behauptet werden kann, ist wohl nicht zu leugnen, dieselbe zieht sich aber sogar in auffallender Weise durch die ganze Erzählung hindurch, indem einige Sätze immer wiederkehren: V. 24. τὴν κεφαλὴν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ. V. 25. θέλω ἵνα μοι δῷς ἐξ αὐτῆς ἐπὶ πίνακι τὴν κεφαλὴν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ. V. 27. ἐνεχθῆναι τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ und 28. καὶ ἤνεγκε τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ ἐπὶ πίνακι.

Auch in Stellen, welche allen 3 Synoptikern gemeinsam sind, findet man die gleiche Wahrnehmung bestätigt, nur mit dem Unterschied, daß Lukas etwas ausführlicher ist als Matthäus; aber stets vermeidet er die Wiederholungen des Markus. Wir erinnern nur an die Erzählung von der Erweckung der Jairustochter, der Heilung der blutflüssigen Frau, des Paralytischen und von ähnlichen Wundern, in welchen dieses Verhältniß evident ist. Muß doch H. selbst fast immer darauf recurriren, „daß Markus auch in dieser Beziehung sich treuer an *A* hält, als Matthäus und Lukas“ (S. 281); allerdings so, daß die andern von den vermeintlichen Eigenthümlichkeiten der Quelle *A* gar nichts mehr haben, wie viele von H. angegebene Beispiele zeigen. „Mr. 2, 16. ἰδόντες αὐτὸν ἐσθίοντα μετὰ τῶν ἁμαρτωλῶν καὶ τελωνῶν ἔλεγον, ὅτι μετὰ τῶν ἁμαρτωλῶν καὶ τελωνῶν ἐσθίει καὶ

πίνει (einfacher dagegen Mt. 9, 11. Lk. 5, 30) und 2, 18., *οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ Φαρισαῖοι ἦσαν νηστεύοντες καὶ λέγουσι διὰ τί οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ μαθηταὶ Φαρισαίων νηστεύουσιν οἱ δὲ σοὶ μαθηταὶ οὐ νηστεύουσιν* (einfacher, wiewohl differirend drücken Mt. 9, 14 und Lk. 5, 33 die Sache aus)" (S. 281). Wir wollen dem letztern Beispiel noch die Antwort Jesu beifügen: „*Μὴ δύνανται οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος, ἐν ᾧ ὁ νύμφιος μετ' αὐτῶν ἐστιν, νηστεύειν; ὅσον χρόνον μεθ' ἑαυτῶν ἔχουσιν τὸν νύμφιον οὐ δύνανται νηστεύειν*" Mr. 2, 16. Wenn also Markus stets so umständlich, ja tautologisch (S. 282) berichtet, während Matthäus und Lukas nach H.s eigener Angabe, derlei Eigenthümlichkeiten vermeiden, „einfacher" erzählen, mit welchem Rechte kann gesagt werden, daß das Meiste von dem, was sonst zu dem Sprachgebrauche des Markus geschlagen wird, mehr oder weniger allen Synoptikern eigne? Mit welchem Recht aber auch dieser Sprachcharakter *A* zugeschrieben wird, ist um so leichter einzusehen, als H. auch bei andern Eigenthümlichkeiten keine andere Erklärung weiß, als „auch sie werden keineswegs immer von den andern vermieden", „was jedoch hier und da sich auch bei Matthäus und Lukas erhalten hat" (S. 282); „meistens aber nicht immer werden von den andern vermieden Pleonasmen u. s. w." (S. 283), „damit hängt die Vorliebe zusammen, durch das hinzugefügte Gegentheil die Aussage zu verstärken". Die beiden andern hätten also alle Eigenthümlichkeiten des Markus auch — wenn sie dieselben nicht vermieden hätten!

Interessant ist es zu erfahren, daß von dem Sprachgebrauche von *A* sich die eigenthümliche Manier des Markus deutlich abscheide (S. 341), denn das Bisherige legte die Vermuthung nahe, daß die Manier des Markus mit der

berichtet Matthäus: „*Γενεσίων δὲ γενομένων τοῦ Ἡρώδου ὠρχήσατο ἡ θυγάτηρ τῆς Ἡρωδιάδος ἐν τῷ μέσῳ καὶ ἤρεσεν τῷ Ἡρώδῃ*“ 14, 6. Markus: „*καὶ γενομένης ἡμέρας εὐκαίρου, ὅτε Ἡρώδης τοῖς γενεσίοις αὐτοῦ δεῖπνον ἐποίει τοῖς μεγιστᾶσιν αὐτοῦ καὶ τοῖς χιλιάρχοις καὶ τοῖς πρώτοις τῆς Γαλιλαίας, καὶ εἰσελθούσης τῆς θυγατρὸς αὐτῆς τῆς Ἡρωδιάδος καὶ ὀρχησαμένης καὶ ἀρεσάσης τῷ Ἡρώδῃ καὶ τοῖς συνανακειμένοις*“ 6, 21. 22. Daß hier nur bei Markus eine nachdrückliche Umständlichkeit behauptet werden kann, ist wohl nicht zu leugnen, dieselbe zieht sich aber sogar in auffallender Weise durch die ganze Erzählung hindurch, indem einige Sätze immer wiederkehren: V. 24. *τὴν κεφαλὴν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ.* V. 25. *θέλω ἵνα μοι δῷς ἐξ αὐτῆς ἐπὶ πίνακι τὴν κεφαλὴν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ.* V. 27. *ἐνεχθῆναι τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ* und 28. *καὶ ἤνεγκε τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ ἐπὶ πίνακι.*

Auch in Stellen, welche allen 3 Synoptikern gemeinsam sind, findet man die gleiche Wahrnehmung bestätigt, nur mit dem Unterschied, daß Lukas etwas ausführlicher ist als Matthäus; aber stets vermeidet er die Wiederholungen des Markus. Wir erinnern nur an die Erzählung von der Erweckung der Jairustochter, der Heilung der blutflüssigen Frau, des Paralytischen und von ähnlichen Wundern, in welchen dieses Verhältniß evident ist. Muß doch H. selbst fast immer darauf recurriren, „daß Markus auch in dieser Beziehung sich treuer an *A* hält, als Matthäus und Lukas“ (S. 281); allerdings so, daß die andern von den vermeintlichen Eigenthümlichkeiten der Quelle *A* gar nichts mehr haben, wie viele von H. angezogene Beispiele zeigen. „Mr. 2, 16. *ἰδόντες αὐτὸν ἐσθίοντα μετὰ τῶν ἁμαρτωλῶν καὶ τελωνῶν ἔλεγον, ὅτι μετὰ τῶν ἁμαρτωλῶν καὶ τελωνῶν ἐσθίει καὶ*

πίνει (einfacher dagegen Mt. 9, 11. Lk. 5, 30) und 2, 18., *οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ Φαρισαῖοι ἦσαν νηστεύοντες καὶ λέγουσι διὰ τί οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ μαθηταὶ Φαρισαίων νηστεύουσιν οἱ δὲ σοὶ μαθηταὶ οὐ νηστεύουσιν* (einfacher, wiewohl differirend drücken Mt. 9, 14 und Lk. 5, 33 die Sache aus)" (S. 281). Wir wollen dem letztern Beispiel noch die Antwort Jesu beifügen: „*Μὴ δύνανται οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος, ἐν ᾧ ὁ νύμφιος μετ' αὐτῶν ἐστιν, νηστεύειν; ὅσον χρόνον μεθ' ἑαυτῶν ἔχουσιν τὸν νύμφιον οὐ δύνανται νηστεύειν*" Mr. 2, 16. Wenn also Markus stets so umständlich, ja tautologisch (S. 282) berichtet, während Matthäus und Lukas nach H.s eigener Angabe, derlei Eigenthümlichkeiten vermeiden, „einfacher" erzählen, mit welchem Rechte kann gesagt werden, daß das Meiste von dem, was sonst zu dem Sprachgebrauche des Markus geschlagen wird, mehr oder weniger allen Synoptikern eigne? Mit welchem Recht aber auch dieser Sprachcharakter *A* zugeschrieben wird, ist um so leichter einzusehen, als H. auch bei andern Eigenthümlichkeiten keine andere Erklärung weiß, als „auch sie werden keineswegs immer von den andern vermieden", „was jedoch hier und da sich auch bei Matthäus und Lukas erhalten hat" (S. 282); „meistens aber nicht immer werden von den andern vermieden Pleonasmen u. s. w." (S. 283), „damit hängt die Vorliebe zusammen, durch das hinzugefügte Gegentheil die Aussage zu verstärken". Die beiden andern hätten also alle Eigenthümlichkeiten des Markus auch — wenn sie dieselben nicht vermieden hätten!

Interessant ist es zu erfahren, daß von dem Sprachgebrauche von *A* sich die eigenthümliche Manier des Markus deutlich abscheide (S. 341), denn das Bisherige legte die Vermuthung nahe, daß die Manier des Markus mit der

von *A* zusammenfalle, und dies um so mehr als H. sagt: „Was aber unsere Anschauung des Verhältnisses auf eine höhere Stufe der Gewißheit erhebt, ist der Umstand, daß — wie schon Wilke nachwies — der Styl des Markus da, wo er allein schreibt, ganz mit demjenigen, der sich in den gemeinschaftichen Stücken als der Urtypus geltend macht, zusammenfällt" (S. 348). Wo zeigt sich denn die eigenthümliche Manier des Markus, wenn sie sowohl in den gemeinschaftlichen als auch in den besondern Stücken ganz mit dem Stil des Urtypus zusammenfällt? Oder wo zeigt sich dieser Urtypus bei Matthäus, der jedenfalls ein Schriftsteller ist, der die Quellen assimilirt und seine eigene Manier durchführt (S. 292) und bei Lukas, da es zu erweisen ist, daß so gut wie Matthäus, ja noch mehr als dieser, Lukas seine Quellen assimilirt und ihnen den Stempel seiner Schreibweise aufgedrückt hat? (S. 302). Die von H. geltend gemachten unbedeutenden Zusätze des Markus wie *κύψας*, *ἦν μετὰ τῶν θηρίων*, *μετὰ τῶν μισθωτῶν* u. s. w. (S. 110 und 342) beweisen nichts für die eigenthümliche Manier des Markus, denn sie sind unzertrennlich mit der Umständlichkeit und malerischen Lebendigkeit des Evangeliums verbunden, werden diese nach *A* verlegt, so muß es auch mit jenen geschehen, was auch H. zur Genüge thut z. B. Mr. 2, 15. 18. 5, 29. 30. 6, 52. 8, 1. 3. 33. 9, 6. 11, 13. 12, 28. 34. 3, 32. 34. 6, 21. 10, 50. 11, 27. 12, 28. 14, 54. 67. „Hierzu kommt eine Reihe kleinerer Federstriche, die nur mit der größten Ungerechtigkeit als Schnörkeleien des „stummelfingerigen Evangelisten" betrachtet werden können. ... Unter so bewandten Umständen werden wir bei aller Anerkennung, daß auch Markus zuweilen Zusätze macht (S. 111) wie z. B. das *ἦν μετὰ τῶν θηρίων* 1, 13.

(S. 69 f.) doch wohl thun, solcherlei kleine Züge, von denen uns ob sie in *A* standen oder nicht, bisher zweifelhaft war, dieser Quelle zuschreiben, sobald sie diesem Charakter malerischer Lebendigkeit entsprechen" (S. 448 f.). Wir begnügen uns H.s eigene Worte gegen einen Vertreter der Griesbach'schen Hypothese (Baur) anzuführen: „Aber freilich, da er (sc. Markus) über keine selbstständigen Mittel und Kräfte zu verfügen hat, so geht es ihm schlecht genug. Er bringt es höchstens zu Zusätzen, Motivirungen, Modificationen, frappanten Detaillirungen und Pointen, zu neuen Namen und Situationen ... fürwahr eine Art von Schriftstellerei, so wunderbar und seltsam, daß sie geradezu einzig in der Geschichte dastehen würde" (S. 113).

Eine fast ganz mechanische Verarbeitung verschiedener Quellen in unsern Evangelien, deren Spuren noch ganz deutlich sein sollen, verträgt sich endlich mit der Annahme eines dogmatischen Charakters durchaus nicht, und sollte dieser auch bloß als „Etiquette aufkleben", was übrigens durch H.s eigene Auseinandersetzung widerlegt wird.

Der dogmatische Charakter des Markusev. — so weit ein solcher vorhanden ist — war durch seinen Leserkreis bestimmt. Es ist für Heidenchristen geschrieben. Der Verf. muß als Christ entschieden über das Judenthum hinausgewachsen sein, da er 7, 3 (*πάντες οἱ Ἰουδαῖοι*) ähnlich von ihm redet, wie der Verf. des vierten Evangeliums. Auch aus der Vergleichung von Stellen wie Mr. 2, 27. 22, 33. 13, 10 mit den Parallelen ergibt sich eine dem Judenthum frei gegenüber stehende Anschauung. Namentlich aber zeigt die Aenderung, die Markus vornimmt 14, 58, wie ihm die mosaische Religion als äußerer Ceremoniendienst erscheint gegenüber der christlichen Geistesreligion

(S. 386). Aber es sind die angeführten Stellen keineswegs die einzigen, aus welchen dies erhellt; der gleiche Charakter ist im ganzen Evangelium ausgeprägt, in den Erzählungen ist wiederholt der äußere Cerimoniendienst als schon vom Herrn überwunden dargestellt. In *A* war der Annahme H.s zufolge keine Tendenz, also kann auch der Stoff nicht mechanisch aus ihr geschöpft sein. Ebenso wenig kann der ausgesprochene judenchristliche Charakter des Matthäusev. (S. 383 ff.) und der weit deutlichere heidenchristliche Charakter des Lukasev. (S. 389 ff.) aus der Annahme zweier gemeinsamer Quellen erklärt werden. Der dogmatische Charakter nöthigt zur Annahme, daß zuerst unser kanonisches Matthäusev., darauf das Markus- und zuletzt das Lukasev. verfaßt wurde. H. befindet sich so auf einmal in „überraschender Uebereinstimmung" mit der Tradition, was freilich weniger überraschen würde, wenn die hypothetischen Quellen *A* und *Λ* nicht untergebracht werden mußten, von deren Existenz auch der „Kern der Tradition" nichts weiß.

Schenkel [1]) gebührt das zweideutige Verdienst, zuerst ein Charakterbild Jesu auf Grund der Markushypothese entworfen zu haben, eine Ehre, welche wie ein Recensent der Schrift bemerkt [2]), der Markushypothese nicht zur besonderen Empfehlung gereichen dürfte und, fügen wir bei, das Bollwerk, welches Thiersch in ihr erblickte, leicht in den Grundfesten erschüttern könnte. Schenkel basirt ausdrücklich (S. 239) auf H.s Untersuchungen. Speciell führt er folgende Gründe für die Priorität des Markus (resp. Urmarkus) an:

---

1) Charakterbild Jesu. Wiesbaden 1864.

2) Zarnke, literarisches Centralblatt 1865. S. 34.

a. Das zweite Evangelium trage noch beinahe keine Spur von schriftstellerischer Tendenz an sich, ein Punkt, den wir im Vorhergehenden wiederholt besprochen haben.

b. Dasselbe habe weder etwas aus der Kindheitssage noch in Betreff der Erscheinungen des Auferstandenen, so weit es uns erhalten aufgenommen. Dies sind nur auf dem Standpunkte Schenkels Gründe für die Priorität [1]), d. h. wenn man alles Wunderbare für mythisch und darum später entstanden ansieht, ein Hauptargument, das immer und immer wiederkehrt und doch gelingt es Sch. nicht, aus dem Markusev. alle Wunder zu entfernen, die Stillung des Sturmes (S. 79), die Brotvermehrung (S. 85) und andere lassen einmal keine rationalistische Erklärung zu. Man kann die Wunder bestreiten, aber daß solche von den Evangelisten ohne Ausnahme berichtet werden, läßt sich nicht bestreiten. „Denn sie sind ein Element auch der ältesten Quellen, und so gut bezeugt als irgend ein Wort Jesu" [2]). Dabei kann ganz gut bestehen, daß die späteren Schriftsteller, dem Wunderberichte eine größere Sorgfalt zuwandten, weil es galt die Wunder gegen jeden Einwand sicher zu stellen. So halten wir es z. B. durchaus nicht für unabsichtlich, wenn Markus nicht wie Matthäus durch Jairus allein, sondern durch später angekommene Zeugen sagen läßt: „Ὅτι ἡ θυγάτηρ σου ἀπέθανεν. τί ἔτι σκύλλεις τὸν διδάσκαλον;" (5, 35) und Lukas beide Zeugnisse anführt (8, 42. 49), aber Markus betheiligt sich hier ebenso an der Steigerung des Wunderbaren, also fällt der Grund für seine Priorität hinweg. Ebenso scheint uns die dem Lukas eigenthümliche

---

1) cf. Weiß, Studien und Kritiken 1865. H. 2 S. 239 f.

2) Weizsäcker l. c. XII.

(S. 386). Aber es sind die angefü[illegible] ...le von Johannes die einzigen, aus welchen dies e[illegible] ... demselben Interesse ist im ganzen Evangelium a[illegible] ...odeserweckungen sollten ist wiederholt der äußere ... ...rden. Dieses Verhältniß Herrn überwunden d[illegible] ...daher erwähnte bei den escha- H.s zufolge keine [illegible] ... Reihenfolge des Kanons. Die mechanisch aus i[illegible] ...größte und nach den Worten des hl. ausgesproche[illegible] ...tscheidende Wunder macht den Vertretern (S. 383 [illegible] ...othese nicht wenig Verlegenheit. Jene Kund- rakter [illegible] ... Sch. mit H., habe sich der äußern und leib- ge[illegible] ...ahrnehmung entzogen und daher wäre der Takt [illegible] ...arkus nur zu ehren gewesen, wenn er sein Evan- [illegible] geschlossen hätte ohne die Erscheinung des Aufer- [illegible]nen als äußere Thatsache zu erwähnen. Aber gerade [illegible] Markusev. verlangt gebieterisch das Wunder der Auf- erstehung, da nach ihm die Jünger am unverständigsten, am meisten befangen von den irdischen Messiashoffnungen sind, so daß es unerklärlich bliebe, wie diejenigen, welche zu Leb- zeiten ihres Herrn so zaghaft, kleingläubig, ja ungläubig waren und durch das Leiden und den Tod ihres Meisters beinahe alle Fassung verloren, sich plötzlich und von selbst zu einer solchen Höhe der Erkenntniß und zu solcher Willens- energie emporschwingen konnten. Sch. glaubt (S. 238) die Aufrichtung der durch den Tod ihres Meisters gebeugten Jünger sei ohne eine Erscheinung des Auferstandenen er- klärlich und beruft sich dafür auf Lk. 24, 35: „Es wird hiebei lediglich übersehen, daß die Jüngerinnen schon vor der Auferstehung Jesu Muth und Hingabe zeigten; daß die Apostel am Abende des ersten Wochentages nach der Kreuzigung — der spätern Ueberlieferung zufolge — in Jerusalem versammelt (Lc. 24, 35) also weder zerstreut

ıʒ entmuthigt waren, bevor eine Christuserscheinung Theil wurde". Allein es wird dabei lediglich daß derselben Ueberlieferung zufolge die nach en Jünger ihre Angst und Traurigkeit unten (Lc. 24, 11 f. 21), es wird lediglich eder derselben Ueberlieferungen zufolge ung der Jünger (V. 33) schon die Erscheinung uferstandenen vorangegangen war („ὅτι ἠγέρθη ὁ κύριος ὄντως καὶ ὤφθη Σίμωνι" 34). Ja nicht einmal die Nachricht der Frauen konnte die Apostel ermuthigen, denn Lukas bemerkt: „καὶ ἐφάνησαν ἐνώπιον αὐτῶν (ἀποστόλων) ὡσεὶ λῆρος τὰ ῥήματα αὐτῶν (γυναικῶν) καὶ ἠπίστουν αὐταῖς" .V. 11. Aber überhaupt beweist die Notiz von einer Versammlung der Elf und der Gemeinde schon an und für sich nichts, da es geschichtlich und psychologisch feststeht, daß Versammlungen in Häusern, zumal bei verschlossenen Thüren, nicht immer der Ausdruck des Muthes sind. Man erlaube uns zur Bestätigung einen „Seitenblick" auf Johannes: „Οὔσης οὖν ὀψίας τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων καὶ τῶν θυρῶν κεκλεισμένων ὅπου ἦσαν οἱ μαθηταὶ συνηγμένοι διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων" 20, 19. und die Scene mit Thomas dürfte dasselbe zeigen [1]).

Daß der hl. Paulus dem Glauben, welcher sich auf

1) Wir können darum Schegg nicht beistimmen, der wegen seiner Vertheidigung der Jünger in diesem Punkte einen Recensenten zu besonderem Danke verpflichtet. „Nur aus gänzlicher Verkennung der Zeitumstände konnten so schwere Vorwürfe gegen die hl. Apostel, wie sie unter den Exegeten fast zur Mode geworden sind, erhoben werden" und er klagt darüber, daß der Verf. „wer sollte es für möglich halten — ganz allein steht". Katholik 1865. S. 377.

die äußere Thatsache einer leiblichen Auferstehung stütze, allen Werth abspreche, kann aus 2. Kor. 5, 11 um so weniger bewiesen werden, als 1. Kor. 15 auch von ihm geschrieben ist.

Von den übrigen Gründen wollen wir nur noch den unter e berühren. Das zweite Evangelium enthalte keine einzige Stelle, welche auf eine mehrmalige Reise nach Jerusalem und einen wiederholten Aufenthalt daselbst entfernt schließen lassen könnte. „Die Vorstellung, daß Jesus vor der letzten Katastrophe Jerusalem öfters besucht habe, hat sich erst in späterer Zeit gebildet" (S. 240). Dies müßte freilich zuvor bewiesen werden. Das Stillschweigen der Synoptiker wäre allerdings entscheidend, wenn feststände, daß sie alles berichteten, was aber niemand behaupten wird. Wir wollen dieser Begründung die von Weizsäcker zur Seite stellen: „Es bleibt aber noch die Abweichung, daß Johannes auch vor dieser Zeit schon 2 jerusalemische Reihen c. 2 und 5 berichtet, welche von den Synoptikern übergangen werden, und mit der ersteren einen längeren Aufenthalt Jesu in Judäa verbindet, von dem sie ebenfalls keine Andeutung geben. Auch das letztere jedoch ist nicht schwer aus der Beschaffenheit der synoptischen Berichte selbst zu erklären. Die Quelle welche ihrer Geschichtdarstellung zu Grunde liegt, hat so bestimmt die Richtung, ein Charakterbild seines messianischen Wirkens einerseits und seiner den Unglauben bewältigenden Größe andererseits zu entwerfen und erschöpft darin ihre Bestimmung so völlig, daß leicht zu begreifen ist, wenn in derselben diese vorübergehenden Jerusalemischen Zeiten, welche auch nach Johannes keinen wesentlichen Erfolg gehabt haben, nicht berührt sind, ebenso wenig über das frühere judäische Wirken, für welches das Verständniß

später leicht verloren gehen konnte" [1]). Damit ist durch einen Vertreter der Markushypothese selbst die Sch'.sche Aufstellung beseitigt.

Alle diese Punkte, welche in der Entwerfung des Charakterbildes durchaus keine Begründung finden, sondern dessen Voraussetzung bilden, konnten allenfalls Resultat aber nicht Grund seiner kritischen Ansicht bilden. Sch. hat die exegetische Frage über die 3 Evangelien in keinem Punkte weitergeführt, sondern das Resultat anderer in populäre Form gebracht, woraus allein sich das Aufsehen erklären kann, das seine Schrift beim Erscheinen erregte. Eine Entwicklung finden wir dagegen bei

Weizsäcker. Wir kamen bei der Besprechung der H. Urevangeliumshypothese wiederholt in die Lage, darauf hinzuweisen, daß sich trotz zweier Urevangelien dieselben Schwierigkeiten wie bei der Benützungshypothese zeigen, daß sich namentlich die Frage aufwerfe, warum Matthäus und Lukas, obwohl sie in erster Linie Geschichte schreiben wollen, aus der Spruchsammlung doch einen ganz verschiedenen Stoff schöpften. H. weiß hiefür keinen annehmbaren Grund anzugeben. W. dagegen führt eben hier die Urevangeliumshypothese weiter, indem er theilweise auf den Ewaldschen Standpunkt zurückgeht. Ewald erklärte den Ueberschuß der späteren Schrift einfach durch die Annahme einer weiteren Quelle, W. läßt, wahrscheinlich weil er sich überzeugt hatte, wie gefährlich das Rechnen mit allzu viel unbekannten Factoren ist (S. 15), der Spruchsammlung eine weitere Abtheilung anhängen, wodurch die genannte Schwierigkeit beseitigt ist, aber eine neue hervorgerufen wird, denn nun

---

1) l. c. S. 273 f.

was nach der Auffassung H.s neu erscheint. Papias spricht von den λόγια des Matthäus. Deßhalb wurde durchgängig von den Kritikern dem Apostel Matthäus die Urheberschaft zugeschrieben und hierin weicht auch H. nicht ab, wohl aber darin, daß er die Spruchsammlung sowohl vollständiger als auch ursprünglicher ins Lukasevangelium aufnehmen läßt. Der Hauptgrund, welcher den Kritikern über das allgemeine Stillschweigen der Tradition betreffs dieser Schrift und ihres Verschwindens hinweghalf, war nun der, daß dieselbe möglichst vollständig in das Matthäusevangelium aufgenommen wurde und diesem den Namen gab. Bei H. dagegen wird zweierlei unbegreiflich, einmal, daß nicht das Lukasev. den Namen der Spruchsammlung erhielt [1]) und zweitens, daß kein Späterer und nicht einmal Papias die Inconcinnität der Namen bemerkte. Ohnehin geht für H., der sich übrigens ausdrücklich gegen die Tradition in Opposition setzt, der Werth des Papianischen Zeugnisses verloren, selbst wenn seine Einwendungen (S. 251 ff.) gegen eine andere Auffassung stichhaltiger wären.

Am deutlichsten lasse sich das Verhältniß der 3 Evangelien zueinander und zu ihren Quellen darstellen, wenn man ihre stilistischen Eigenthümlichkeiten untersuche (S. 271). Es ist richtig, daß, wenn es gelänge, den beiden Quellen einen von dem der Evangelien verschiedenen Sprachcharakter zu vindiciren, H.s Hypothese sehr viel an Wahrscheinlichkeit

1) Die Gründe H.s sind mehr als schwach: „Da nun aber doch der Hinzutritt von Λ nicht das einzige Plus ist, mit welchem Lukas über den Typus von Λ hinausragt, da weiterhin für das dritte Evangelium der Name des Verfassers von vornherein festgestanden zu haben scheint, blieb für Namhaftmachung der Auctorität von Λ keine Stelle mehr vakant außer der Ueberschrift des ersten Evangeliums“ (S. 233).

gewänne. Aber mit Recht sagt er einleitend selbst, daß hier vor allem Vorsicht noth thue, und nirgends dürfte die petitio principii so klar hervortreten, wie hier, was H. durch seine Verwahrung dagegen (S. 336) erst recht nahe legt.

Von den durch den Sprachgebrauch zu erweisenden Resultaten, die H. angibt, interessiren uns hier folgende: 1) „daß allen 3 Synoptikern die Quelle *A*, dem Matthäus und Lukas überdies die Quelle *Λ* zu Grunde liege" und 2) „daß überdies jeder einzelne Evangelist seinen eigenen Stil hat, welcher sich gleichmäßig durch Erzählungen wie durch Reden zieht. Beide Partien sind also gleichmäßig bearbeitet und zwar zeigen auch hinsichtlich der Reden am meisten schriftstellerische Thätigkeit Matthäus und Lukas, welche die beiden Hauptquellen combiniren" (S. 275). Zur Quelle *A* bemerkt er: „Das Meiste von dem, was gewöhnlich zum Sprachgebrauch des Markus geschlagen wird, eignet mehr oder weniger allen Synoptikern, wiewohl die beiden Seitenreferenten dabei hinter Markus zurücktreten, er stellt somit den Sprachgebrauch von *A* dar, als dessen Charakter populäre und nachdrückliche Umständlichkeit gelten kann" (S. 280). Daß einzelne Wörter und Sätze bei allen vorkommen, beweist höchstens eine gegenseitige Abhängigkeit, die Umständlichkeit der Relation aber, welche bisher als eine Eigenthümlichkeit des Markus betrachtet wurde, eignet nicht mehr oder weniger jedem Synoptiker, sondern bei Matthäus fehlt sie ganz, während Lukas nur theilweise daran participirt, ja es ist gerade das Charakteristische des Matthäus, daß er im Gegensatz zu Markus ganz einfach referirt, ein Moment, das sehr oft gegen die Augenzeugschaft desselben geltend gemacht wird. Man vergleiche einmal einige Stellen. Ueber die Enthauptung des Täufers

berichtet Matthäus: „*Γενεσίων δὲ γενομένων τοῦ Ἡρώδου ὠρχήσατο ἡ θυγάτηρ τῆς Ἡρωδιάδος ἐν τῷ μέσῳ καὶ ἤρεσεν τῷ Ἡρώδῃ*“ 14, 6. Markus: „*καὶ γενομένης ἡμέρας εὐκαίρου, ὅτε Ἡρώδης τοῖς γενεσίοις αὐτοῦ δεῖπνον ἐποίει τοῖς μεγιστᾶσιν αὐτοῦ καὶ τοῖς χιλιάρχοις καὶ τοῖς πρώτοις τῆς Γαλιλαίας, καὶ εἰσελθούσης τῆς θυγατρὸς αὐτῆς τῆς Ἡρωδιάδος καὶ ὀρχησαμένης καὶ ἀρεσάσης τῷ Ἡρώδῃ καὶ τοῖς συνανακειμένοις*“ 6, 21. 22. Daß hier nur bei Markus eine nachdrückliche Umständlichkeit behauptet werden kann, ist wohl nicht zu leugnen, dieselbe zieht sich aber sogar in auffallender Weise durch die ganze Erzählung hindurch, indem einige Sätze immer wiederkehren: V. 24. *τὴν κεφαλὴν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ.* V. 25. *θέλω ἵνα μοι δῷς ἐξ αὐτῆς ἐπὶ πίνακι τὴν κεφαλὴν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ.* V. 27. *ἐνεχθῆναι τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ* und 28. *καὶ ἤνεγκε τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ ἐπὶ πίνακι.*

Auch in Stellen, welche allen 3 Synoptikern gemeinsam sind, findet man die gleiche Wahrnehmung bestätigt, nur mit dem Unterschied, daß Lukas etwas ausführlicher ist als Matthäus; aber stets vermeidet er die Wiederholungen des Markus. Wir erinnern nur an die Erzählung von der Erweckung der Jairustochter, der Heilung der blutflüssigen Frau, des Paralytischen und von ähnlichen Wundern, in welchen dieses Verhältniß evident ist. Muß doch H. selbst fast immer darauf recurriren, „daß Markus auch in dieser Beziehung sich treuer an *A* hält, als Matthäus und Lukas“ (S. 281); allerdings so, daß die andern von den vermeintlichen Eigenthümlichkeiten der Quelle *A* gar nichts mehr haben, wie viele von H. angezogene Beispiele zeigen. „Mr. 2, 16. *ἰδόντες αὐτὸν ἐσθίοντα μετὰ τῶν ἁμαρτωλῶν καὶ τελωνῶν ἔλεγον, ὅτι μετὰ τῶν ἁμαρτωλῶν καὶ τελωνῶν ἐσθίει καὶ*

πίνει (einfacher dagegen Mt. 9, 11. Lk. 5, 30) und 2, 18., οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ Φαρισαῖοι ἦσαν νηστεύοντες καὶ λέγουσι διὰ τί οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ μαθηταὶ Φαρισαίων νηστεύουσιν οἱ δὲ σοὶ μαθηταὶ οὐ νηστεύουσιν (einfacher, wiewohl differirend drücken Mt. 9, 14 und Lk. 5, 33 die Sache aus)" (S. 281). Wir wollen dem letztern Beispiel noch die Antwort Jesu beifügen: „Μὴ δύνανται οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος, ἐν ᾧ ὁ νύμφιος μετ' αὐτῶν ἐστιν, νηστεύειν; ὅσον χρόνον μεθ' ἑαυτῶν ἔχουσιν τὸν νύμφιον οὐ δύνανται νηστεύειν" Mr. 2, 16. Wenn also Markus stets so umständlich, ja tautologisch (S. 282) berichtet, während Matthäus und Lukas nach H.s eigener Angabe, derlei Eigenthümlichkeiten vermeiden, „einfacher" erzählen, mit welchem Rechte kann gesagt werden, daß das Meiste von dem, was sonst zu dem Sprachgebrauche des Markus geschlagen wird, mehr oder weniger allen Synoptikern eigne? Mit welchem Recht aber auch dieser Sprachcharakter *A* zugeschrieben wird, ist um so leichter einzusehen, als H. auch bei andern Eigenthümlichkeiten keine andere Erklärung weiß, als „auch sie werden keineswegs immer von den andern vermieden", „was jedoch hier und da sich auch bei Matthäus und Lukas erhalten hat" (S. 282); „meistens aber nicht immer werden von den andern vermieden Pleonasmen u. s. w." (S. 283), „damit hängt die Vorliebe zusammen, durch das hinzugefügte Gegentheil die Aussage zu verstärken". Die beiden andern hätten also alle Eigenthümlichkeiten des Markus auch — wenn sie dieselben nicht vermieden hätten!

Interessant ist es zu erfahren, daß von dem Sprachgebrauche von *A* sich die eigenthümliche Manier des Markus deutlich abscheide (S. 341), denn das Bisherige legte die Vermuthung nahe, daß die Manier des Markus mit der

um so mehr als H. sagt:
des Verhältnisses auf eine
erhebt, ist der Umstand, daß —
— der Styl des Markus da, wo
demjenigen, der sich in den ge-
der Urtypus geltend macht, zu-
Wo zeigt sich denn die eigenthüm-
wenn sie sowohl in den gemein-
den besondern Stücken ganz mit
zusammenfällt? Oder wo zeigt sich
Matthäus, der jedenfalls ein Schrift-
Quellen assimilirt und seine eigene Manier
292) und bei Lukas, da es zu erweisen ist,
Matthäus, ja noch mehr als dieser, Lukas
similirt und ihnen den Stempel seiner Schreib-
hat? (S. 302). Die von H. geltend ge-
deutenden Zusätze des Markus wie κύψας, ἦν
ϑηρίων, μετὰ τῶν μαϑητῶν u. s. w. (S. 110
beweisen nichts für die eigenthümliche Manier
denn sie sind unzertrennlich mit der Umständ-
malerischen Lebendigkeit des Evangeliums ver-
werden diese nach *A* verlegt, so muß es auch mit
geschehen, was auch H. zur Genüge thut z. B. Mr.
5, 29. 30. 6, 52. 8, 1. 3. 33. 9, 6. 11, 13. 12,
3, 32. 34. 6, 21. 10, 50. 11, 27. 12, 28. 14, 54.
Hierzu kommt eine Reihe kleinerer Federstriche, die
mit der größten Ungerechtigkeit als Schnörkeleien des
gerigen Evangelisten" betrachtet werden können.
so bewandten Umständen werden wir bei aller
daß auch Markus zuweilen Zusätze macht
wie z. B. das ἦν μετὰ τῶν ϑηρίων 1, 13.

(S. 69 f.) doch wohl thun, solcherlei kleine Züge, von denen uns ob sie in *A* standen oder nicht, bisher zweifelhaft war, dieser Quelle zuschreiben, sobald sie diesem Charakter malerischer Lebendigkeit entsprechen" (S. 448 f.). Wir begnügen uns H.s eigene Worte gegen einen Vertreter der Griesbach'schen Hypothese (Baur) anzuführen: „Aber freilich, da er (sc. Markus) über keine selbstständigen Mittel und Kräfte zu verfügen hat, so geht es ihm schlecht genug. Er bringt es höchstens zu Zusätzen, Motivirungen, Modificationen, frappanten Detaillirungen und Pointen, zu neuen Namen und Situationen ... fürwahr eine Art von Schriftstellerei, so wunderbar und seltsam, daß sie geradezu einzig in der Geschichte dastehen würde" (S. 113).

Eine fast ganz mechanische Verarbeitung verschiedener Quellen in unsern Evangelien, deren Spuren noch ganz deutlich sein sollen, verträgt sich endlich mit der Annahme eines dogmatischen Charakters durchaus nicht, und sollte dieser auch bloß als „Etiquette aufkleben", was übrigens durch H.s eigene Auseinandersetzung widerlegt wird.

Der dogmatische Charakter des Markusev. — so weit ein solcher vorhanden ist — war durch seinen Leserkreis bestimmt. Es ist für Heidenchristen geschrieben. Der Verf. muß als Christ entschieden über das Judenthum hinausgewachsen sein, da er 7, 3 (*πάντες οἱ Ἰουδαῖοι*) ähnlich von ihm redet, wie der Verf. des vierten Evangeliums. Auch aus der Vergleichung von Stellen wie Mr. 2, 27. 22, 33. 13, 10 mit den Parallelen ergibt sich eine dem Judenthum frei gegenüber stehende Anschauung. Namentlich aber zeigt die Aenderung, die Markus vornimmt 14, 58, wie ihm die mosaische Religion als äußerer Ceremoniendienst erscheint gegenüber der christlichen Geistesreligion

(S. 386). Aber es sind die angeführten Stellen keineswegs die einzigen, aus welchen dies erhellt; der gleiche Charakter ist im ganzen Evangelium ausgeprägt, in den Erzählungen ist wiederholt der äußere Cerimoniendienst als schon vom Herrn überwunden dargestellt. In *A* war der Annahme H.s zufolge keine Tendenz, also kann auch der Stoff nicht mechanisch aus ihr geschöpft sein. Ebenso wenig kann der ausgesprochene judenchristliche Charakter des Matthäusev. (S. 383 ff.) und der weit deutlichere heidenchristliche Charakter des Lukasev. (S. 389 ff.) aus der Annahme zweier gemeinsamer Quellen erklärt werden. Der dogmatische Charakter nöthigt zur Annahme, daß zuerst unser kanonisches Matthäusev., darauf das Markus- und zuletzt das Lukasev. verfaßt wurde. H. befindet sich so auf einmal in „überraschender Uebereinstimmung" mit der Tradition, was freilich weniger überraschen würde, wenn die hypothetischen Quellen *A* und *A* nicht untergebracht werden mußten, von deren Existenz auch der „Kern der Tradition" nichts weiß.

Schenkel [1]) gebührt das zweideutige Verdienst, zuerst ein Charakterbild Jesu auf Grund der Markushypothese entworfen zu haben, eine Ehre, welche wie ein Recensent der Schrift bemerkt [2]), der Markushypothese nicht zur besonderen Empfehlung gereichen dürfte und, fügen wir bei, das Bollwerk, welches Thiersch in ihr erblickte, leicht in den Grundfesten erschüttern könnte. Schenkel basirt ausdrücklich (S. 239) auf H.s Untersuchungen. Speciell führt er folgende Gründe für die Priorität des Markus (resp. Urmarkus) an:

1) Charakterbild Jesu. Wiesbaden 1864.
2) Zarnke, literarisches Centralblatt 1865. S. 34.

a. Das zweite Evangelium trage noch beinahe keine Spur von schriftstellerischer Tendenz an sich, ein Punkt, den wir im Vorhergehenden wiederholt besprochen haben.

b. Dasselbe habe weder etwas aus der Kindheitssage noch in Betreff der Erscheinungen des Auferstandenen, so weit es uns erhalten aufgenommen. Dies sind nur auf dem Standpunkte Schenkels Gründe für die Priorität [1]), d. h. wenn man alles Wunderbare für mythisch und darum später entstanden ansieht, ein Hauptargument, das immer und immer wiederkehrt und doch gelingt es Sch. nicht, aus dem Markusev. alle Wunder zu entfernen, die Stillung des Sturmes (S. 79), die Brotvermehrung (S. 85) und andere lassen einmal keine rationalistische Erklärung zu. Man kann die Wunder bestreiten, aber daß solche von den Evangelisten ohne Ausnahme berichtet werden, läßt sich nicht bestreiten. „Denn sie sind ein Element auch der ältesten Quellen, und so gut bezeugt als irgend ein Wort Jesu" [2]). Dabei kann ganz gut bestehen, daß die späteren Schriftsteller, dem Wunderberichte eine größere Sorgfalt zuwandten, weil es galt die Wunder gegen jeden Einwand sicher zu stellen. So halten wir es z. B. durchaus nicht für unabsichtlich, wenn Markus nicht wie Matthäus durch Jairus allein, sondern durch später angekommene Zeugen sagen läßt: „*Ὅτι ἡ θυγάτηρ σου ἀπέθανεν. τί ἔτι σκύλλεις τὸν διδάσκαλον;*" (5, 35) und Lukas beide Zeugnisse anführt (8, 42. 49), aber Markus betheiligt sich hier ebenso an der Steigerung des Wunderbaren, also fällt der Grund für seine Priorität hinweg. Ebenso scheint uns die dem Lukas eigenthümliche

---

1) cf. Weiß, Studien und Kritiken 1865. H 2 S. 239 f.

2) Weizsäcker l. c. XII.

Erweckung des Jünglings von Naim und die von Johannes allein berichtete Erweckung des Lazarus demselben Interesse ihre Aufnahme zu verdanken. Die Todeserweckungen sollten gegen jeden Zweifel sicher gestellt werden. Dieses Verhältniß führt uns aber wie das schon früher erwähnte bei den eschatologischen Reden wieder zur Reihenfolge des Kanons. Die Auferstehung als das größte und nach den Worten des hl. Apostel Paulus entscheidende Wunder macht den Vertretern der Markushypothese nicht wenig Verlegenheit. Jene Kundgebung, sagt Sch. mit H., habe sich der äußern und leiblichen Wahrnehmung entzogen und daher wäre der Takt des Markus nur zu ehren gewesen, wenn er sein Evangelium geschlossen hätte ohne die Erscheinung des Auferstandenen als äußere Thatsache zu erwähnen. Aber gerade das Markusev. verlangt gebieterisch das Wunder der Auferstehung, da nach ihm die Jünger am unverständigsten, am meisten befangen von den irdischen Messiashoffnungen sind, so daß es unerklärlich bliebe, wie diejenigen, welche zu Lebzeiten ihres Herrn so zaghaft, kleingläubig, ja ungläubig waren und durch das Leiden und den Tod ihres Meisters beinahe alle Fassung verloren, sich plötzlich und von selbst zu einer solchen Höhe der Erkenntniß und zu solcher Willensenergie emporschwingen konnten. Sch. glaubt (S. 238) die Aufrichtung der durch den Tod ihres Meisters gebeugten Jünger sei ohne eine Erscheinung des Auferstandenen erklärlich und beruft sich dafür auf Lk. 24, 35: „Es wird hiebei lediglich übersehen, daß die Jüngerinnen schon vor der Auferstehung Jesu Muth und Hingabe zeigten; daß die Apostel am Abende des ersten Wochentages nach der Kreuzigung — der spätern Ueberlieferung zufolge — in Jerusalem versammelt (Lc. 24, 35) also weder zerstreut

noch ganz entmuthigt waren, bevor eine Christuserscheinung ihnen zu Theil wurde". Allein es wird dabei lediglich übersehen, daß derselben Ueberlieferung zufolge die nach Emaus gehenden Jünger ihre Angst und Traurigkeit unverholen ausdrückten (Lc. 24, 11 f. 21), es wird lediglich übersehen, daß wieder derselben Ueberlieferungen zufolge der Versammlung der Jünger (V. 33) schon die Erscheinung des Auferstandenen vorangegangen war („*ὅτι ἠγέρθη ὁ κύριος ὄντως καὶ ὤφθη Σίμωνι*" 34). Ja nicht einmal die Nachricht der Frauen konnte die Apostel ermuthigen, denn Lukas bemerkt: „*καὶ ἐφάνησαν ἐνώπιον αὐτῶν* (*ἀποστόλων*) *ὡσεὶ λῆρος τὰ ῥήματα αὐτῶν* (*γυναικῶν*) *καὶ ἠπίστουν αὐταῖς*" .V. 11. Aber überhaupt beweist die Notiz von einer Versammlung der Elf und der Gemeinde schon an und für sich nichts, da es geschichtlich und psychologisch feststeht, daß Versammlungen in Häusern, zumal bei verschlossenen Thüren, nicht immer der Ausdruck des Muthes sind. Man erlaube uns zur Bestätigung einen „Seitenblick" auf Johannes: „*Οὔσης οὖν ὀψίας τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων καὶ τῶν θυρῶν κεκλεισμένων ὅπου ἦσαν οἱ μαθηταὶ συνηγμένοι διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων*" 20, 19. und die Scene mit Thomas dürfte dasselbe zeigen [1]).

Daß der hl. Paulus dem Glauben, welcher sich auf

---

1) Wir können darum Schegg nicht beistimmen, der wegen seiner Vertheidigung der Jünger in diesem Punkte einen Recensenten zu besonderem Danke verpflichtet. „Nur aus gänzlicher Verkennung der Zeitumstände konnten so schwere Vorwürfe gegen die hl. Apostel, wie sie unter den Exegeten fast zur Mode geworden sind, erhoben werden" und er klagt darüber, daß der Verf. „wer sollte es für möglich halten — ganz allein steht". Katholik 1865. S. 377.

[illegible] Auferstehung stütze,
[illegible] 1 Kor. 5, 11 um so
[illegible] Kor. 15 auch von ihm

[illegible] wir nur noch den
[illegible] Evangelium enthalte keine
[illegible] Reise nach Je-
[illegible]
[illegible] daß Jesus der
[illegible]
[illegible] (S. 240). Das müßte
[illegible] Das Stillschweigen der
[illegible] entscheidend, wenn [illegible],
[illegible] was aber niemand behaupten wird.
[illegible] die von Weizsäcker zur Seite
[illegible] aber noch die Abweichung, daß Johannes
[illegible] von 2 jerusalemische Reisen c. 2 und
[illegible] von den Synoptikern übergangen werden,
[illegible] einen längeren Aufenthalt Jesu in
[illegible] von dem sie ebenfalls keine Andeutung
[illegible] Letztere jedoch ist nicht schwer aus der
[illegible] synoptischen Berichte selbst zu erklären.
[illegible] ihrer Geschichtdarstellung zu Grunde
[illegible] die Richtung, ein Charakterbild seines
[illegible] Wirkens einerseits und seiner den Unglauben
[illegible] Größe andererseits zu entwerfen und erschöpft
[illegible] Stimmung so völlig, daß leicht zu begreifen
[illegible] dieselben diese vorübergehenden Jerusalemischen
[illegible] auch nach Johannes keinen wesentlichen Er-
[illegible] haben, nicht berührt sind, ebenso wenig über
[illegible] judäische Wirken, für welches das Verständniß

später leicht verloren gehen konnte" [1]). Damit ist durch einen Vertreter der Markushypothese selbst die Sch'.sche Aufstellung beseitigt.

Alle diese Punkte, welche in der Entwerfung des Charakterbildes durchaus keine Begründung finden, sondern dessen Voraussetzung bilden, konnten allenfalls Resultat aber nicht Grund seiner kritischen Ansicht bilden. Sch. hat die exegetische Frage über die 3 Evangelien in keinem Punkte weitergeführt, sondern das Resultat anderer in populäre Form gebracht, woraus allein sich das Aufsehen erklären kann, das seine Schrift beim Erscheinen erregte. Eine Entwicklung finden wir dagegen bei

Weizsäcker. Wir kamen bei der Besprechung der H. Urevangeliumshypothese wiederholt in die Lage, darauf hinzuweisen, daß sich trotz zweier Urevangelien dieselben Schwierigkeiten wie bei der Benützungshypothese zeigen, daß sich namentlich die Frage aufwerfe, warum Matthäus und Lukas, obwohl sie in erster Linie Geschichte schreiben wollen, aus der Spruchsammlung doch einen ganz verschiedenen Stoff schöpften. H. weiß hiefür keinen annehmbaren Grund anzugeben. W. dagegen führt eben hier die Urevangeliumshypothese weiter, indem er theilweise auf den Ewaldschen Standpunkt zurückgeht. Ewald erklärte den Ueberschuß der späteren Schrift einfach durch die Annahme einer weiteren Quelle, W. läßt, wahrscheinlich weil er sich überzeugt hatte, wie gefährlich das Rechnen mit allzu viel unbekannten Factoren ist (S. 15), der Spruchsammlung eine weitere Abtheilung anhängen, wodurch die genannte Schwierigkeit beseitigt ist, aber eine neue hervorgerufen wird, denn nun

1) l. c. S. 273 f.

berichtet Matthäus: „*Γενεσίων δὲ γενομένων τοῦ Ἡρώδου ὠρχήσατο ἡ θυγάτηρ τῆς Ἡρωδιάδος ἐν τῷ μέσῳ καὶ ἤρεσεν τῷ Ἡρώδῃ*“ 14, 6. Markus: „*καὶ γενομένης ἡμέρας εὐκαίρου, ὅτε Ἡρώδης τοῖς γενεσίοις αὐτοῦ δεῖπνον ἐποίει τοῖς μεγιστᾶσιν αὐτοῦ καὶ τοῖς χιλιάρχοις καὶ τοῖς πρώτοις τῆς Γαλιλαίας, καὶ εἰσελθούσης τῆς θυγατρὸς αὐτῆς τῆς Ἡρωδιάδος καὶ ὀρχησαμένης καὶ ἀρεσάσης τῷ Ἡρώδῃ καὶ τοῖς συνανακειμένοις*“ 6, 21. 22. Daß hier nur bei Markus eine nachdrückliche Umständlichkeit behauptet werden kann, ist wohl nicht zu leugnen, dieselbe zieht sich aber sogar in auffallender Weise durch die ganze Erzählung hindurch, indem einige Sätze immer wiederkehren: V. 24. *τὴν κεφαλὴν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ.* V. 25. *θέλω ἵνα μοι δῷς ἐξ αὐτῆς ἐπὶ πίνακι τὴν κεφαλὴν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ.* V. 27. *ἐνεχθῆναι τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ* und 28. *καὶ ἤνεγκε τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ ἐπὶ πίνακι.*

Auch in Stellen, welche allen 3 Synoptikern gemeinsam sind, findet man die gleiche Wahrnehmung bestätigt, nur mit dem Unterschied, daß Lukas etwas ausführlicher ist als Matthäus; aber stets vermeidet er die Wiederholungen des Markus. Wir erinnern nur an die Erzählung von der Erweckung der Jairustochter, der Heilung der blutflüssigen Frau, des Paralytischen und von ähnlichen Wundern, in welchen dieses Verhältniß evident ist. Muß doch H. selbst fast immer darauf recurriren, „daß Markus auch in dieser Beziehung sich treuer an *A* hält, als Matthäus und Lukas“ (S. 281); allerdings so, daß die andern von den vermeintlichen Eigenthümlichkeiten der Quelle *A* gar nichts mehr haben, wie viele von H. angezogene Beispiele zeigen. „Mr. 2, 16. *ἰδόντες αὐτὸν ἐσθίοντα μετὰ τῶν ἁμαρτωλῶν καὶ τελωνῶν ἔλεγον, ὅτι μετὰ τῶν ἁμαρτωλῶν καὶ τελωνῶν ἐσθίει καὶ*

πίνει (einfacher dagegen Mt. 9, 11. Lk. 5, 30) und 2, 18., *οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ Φαρισαῖοι ἦσαν νηστεύοντες καὶ λέγουσι διὰ τί οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ μαθηταὶ Φαρισαίων νηστεύουσιν οἱ δὲ σοὶ μαθηταὶ οὐ νηστεύουσιν* (einfacher, wiewohl differirend drücken Mt. 9, 14 und Lk. 5, 33 die Sache aus)" (S. 281). Wir wollen dem letztern Beispiel noch die Antwort Jesu beifügen: „*Μὴ δύνανται οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος, ἐν ᾧ ὁ νύμφιος μετ' αὐτῶν ἐστιν, νηστεύειν; ὅσον χρόνον μεθ' ἑαυτῶν ἔχουσιν τὸν νύμφιον οὐ δύνανται νηστεύειν*" Mr. 2, 16. Wenn also Markus stets so umständlich, ja tautologisch (S. 282) berichtet, während Matthäus und Lukas nach H.s eigener Angabe, derlei Eigenthümlichkeiten vermeiden, „einfacher" erzählen, mit welchem Rechte kann gesagt werden, daß das Meiste von dem, was sonst zu dem Sprachgebrauche des Markus geschlagen wird, mehr oder weniger allen Synoptikern eigne? Mit welchem Recht aber auch dieser Sprachcharakter *A* zugeschrieben wird, ist um so leichter einzusehen, als H. auch bei andern Eigenthümlichkeiten keine andere Erklärung weiß, als „auch sie werden keineswegs immer von den andern vermieden", „was jedoch hier und da sich auch bei Matthäus und Lukas erhalten hat" (S. 282); „meistens aber nicht immer werden von den andern vermieden Pleonasmen u. s. w." (S. 283), „damit hängt die Vorliebe zusammen, durch das hinzugefügte Gegentheil die Aussage zu verstärken". Die beiden andern hätten also alle Eigenthümlichkeiten des Markus auch — wenn sie dieselben nicht vermieden hätten!

Interessant ist es zu erfahren, daß von dem Sprachgebrauche von *A* sich die eigenthümliche Manier des Markus deutlich abscheide (S. 341), denn das Bisherige legte die Vermuthung nahe, daß die Manier des Markus mit der

berichtet Matthäus: „Γε
ὠρχήσατο ἡ θυγάτηρ
ἤρεσεν τῷ Ἡρώδῃ“ 14,
εὐκαίρου, ὅτε Ἡρώδης
τοῖς μεγιστᾶσιν αὐτοῦ
τοις τῆς Γαλιλαίας,
τῆς Ἡρωδιάδος καὶ ὀ
καὶ τοῖς συνανακειμέ
Markus eine nachbr
kann, ist wohl nich
in auffallender We
indem einige Sätze
Ἰωάννου τοῦ βαπ
αὐτῆς ἐπὶ πίνα
V. 27. ἐνεχθῆνα
τὴν κεφαλὴν αὐ

Auch in S
sam sind, sind
nur mit dem
ist als Matth
des Markus.
der Erweckun
gen Frau,
in welchen
fast immer
Beziehung
(S. 281)
lichen Ei
haben, w
ἰδόντες
ἔλεγον,

πίνει (einfacher dagegen Mt. 9, 11. Lk. 5, 30 [illegible]
οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ Φαρισαῖοι ἦσαν νηστεύοντες [illegible]
λέγουσι διὰ τί οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ μαθηταὶ τῶν Φαρι-
σαίων νηστεύουσιν οἱ δὲ σοὶ μαθηταὶ ο[illegible]
(einfacher, wiewohl differirend drücken [illegible]
5, 33 die Sache aus)" (S. 281). [illegible]
Beispiel noch die Antwort Jesu beifügen [illegible]
υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος, ἐν ᾧ ὁ νυμφίος [illegible]
νηστεύειν; ὅσον χρόνον μεθ' ἑαυτῶν [illegible]
οὐ δύνανται νηστεύειν" Mr. 2, 19. [illegible]
stets so umständlich, ja tautologisch [illegible]
während Matthäus und Lukas [illegible]
derlei Eigenthümlichkeiten vermeiden [illegible]
mit welchem Rechte kann gesagt [illegible]
von dem, was sonst zu dem [illegible]
geschlagen wird, mehr oder weniger [illegible]
Mit welchem Recht aber auch [illegible]
geschrieben wird, ist um so [illegible]
bei andern Eigenthümlichkeiten [illegible]
als „auch sie werden [illegible] [illegible]eit
vermieden", „was jedoch [illegible] [illegible]kreis
und Lukas erhalten hat" (S. [illegible] [illegible] Verf.
immer werden von den andern [illegible] hinaus-
(S. 283), „damit hängt [illegible] ähnlich
hinzugefügte Gegentheil [illegible] [illegible]vangeliums.
beiden andern [illegible] Mr. 2, 27.
auch — [illegible] sich eine dem
Inte[illegible] [illegible]ung. Nament-
[illegible] [illegible]ornimmt 14, 58,
[illegible] [illegible]erer Ceremonien-
[illegible] [illegible]en Geistesreligion

von *A* zusammenfalle, und dies um so mehr als H. sagt: „Was aber unsere Anschauung des Verhältnisses auf eine höhere Stufe der Gewißheit erhebt, ist der Umstand, daß — wie schon Wilke nachwies — der Styl des Markus da, wo er allein schreibt, ganz mit demjenigen, der sich in den gemeinschaftichen Stücken als der Urtypus geltend macht, zusammenfällt“ (S. 348). Wo zeigt sich denn die eigenthümliche Manier des Markus, wenn sie sowohl in den gemeinschaftlichen als auch in den besondern Stücken ganz mit dem Stil des Urtypus zusammenfällt? Oder wo zeigt sich dieser Urtypus bei Matthäus, der jedenfalls ein Schriftsteller ist, der die Quellen assimilirt und seine eigene Manier durchführt (S. 292) und bei Lukas, da es zu erweisen ist, daß so gut wie Matthäus, ja noch mehr als dieser, Lukas seine Quellen assimilirt und ihnen den Stempel seiner Schreibweise aufgedrückt hat? (S. 302). Die von H. geltend gemachten unbedeutenden Zusätze des Markus wie **κύψας, ἦν μετὰ τῶν θηρίων, μετὰ τῶν μισθωτῶν** u. s. w. (S. 110 und 342) beweisen nichts für die eigenthümliche Manier des Markus, denn sie sind unzertrennlich mit der Umständlichkeit und malerischen Lebendigkeit des Evangeliums verbunden, werden diese nach *A* verlegt, so muß es auch mit jenen geschehen, was auch H. zur Genüge thut z. B. Mr. 2, 15. 18. 5, 29. 30. 6, 52. 8, 1. 3. 33. 9, 6. 11, 13. 12, 28. 34. 3, 32. 34. 6, 21. 10, 50. 11, 27. 12, 28. 14, 54. 67. „Hierzu kommt eine Reihe kleinerer Federstriche, die nur mit der größten Ungerechtigkeit als Schnörkeleien des „stummelfingerigen Evangelisten“ betrachtet werden können. ... Unter so bewandten Umständen werden wir bei aller Anerkennung, daß auch Markus zuweilen Zusätze macht (S. 111) wie z. B. das **ἦν μετὰ τῶν θηρίων** 1, 13.

(S. 69 f.) doch wohl thun, solcherlei kleine Züge, von denen uns ob sie in *A* standen oder nicht, bisher zweifelhaft war, dieser Quelle zuschreiben, sobald sie diesem Charakter malerischer Lebendigkeit entsprechen" (S. 448 f.). Wir begnügen uns H.s eigene Worte gegen einen Vertreter der Griesbach'schen Hypothese (Baur) anzuführen: „Aber freilich, da er (sc. Markus) über keine selbstständigen Mittel und Kräfte zu verfügen hat, so geht es ihm schlecht genug. Er bringt es höchstens zu Zusätzen, Motivirungen, Modificationen, frappanten Detaillirungen und Pointen, zu neuen Namen und Situationen ... fürwahr eine Art von Schriftstellerei, so wunderbar und seltsam, daß sie geradezu einzig in der Geschichte dastehen würde" (S. 113).

Eine fast ganz mechanische Verarbeitung verschiedener Quellen in unsern Evangelien, deren Spuren noch ganz deutlich sein sollen, verträgt sich endlich mit der Annahme eines dogmatischen Charakters durchaus nicht, und sollte dieser auch bloß als „Etiquette aufkleben", was übrigens durch H.s eigene Auseinandersetzung widerlegt wird.

Der dogmatische Charakter des Markusev. — so weit ein solcher vorhanden ist — war durch seinen Leserkreis bestimmt. Es ist für Heidenchristen geschrieben. Der Verf. muß als Christ entschieden über das Judenthum hinausgewachsen sein, da er 7, 3 (*πάντες οἱ Ἰουδαῖοι*) ähnlich von ihm redet, wie der Verf. des vierten Evangeliums. Auch aus der Vergleichung von Stellen wie Mr. 2, 27. 22, 33. 13, 10 mit den Parallelen ergibt sich eine dem Judenthum frei gegenüber stehende Anschauung. Namentlich aber zeigt die Aenderung, die Markus vornimmt 14, 58, wie ihm die mosaische Religion als äußerer Ceremoniendienst erscheint gegenüber der christlichen Geistesreligion

(S. 386). Aber es sind die angeführten Stellen keineswegs die einzigen, aus welchen dies erhellt; der gleiche Charakter ist im ganzen Evangelium ausgeprägt, in den Erzählungen ist wiederholt der äußere Cerimoniendienst als schon vom Herrn überwunden dargestellt. In *A* war der Annahme H.s zufolge keine Tendenz, also kann auch der Stoff nicht mechanisch aus ihr geschöpft sein. Ebenso wenig kann der ausgesprochene judenchristliche Charakter des Matthäusev. (S. 383 ff.) und der weit deutlichere heidenchristliche Charakter des Lukasev. (S. 389 ff.) aus der Annahme zweier gemeinsamer Quellen erklärt werden. Der dogmatische Charakter nöthigt zur Annahme, daß zuerst unser kanonisches Matthäusev., darauf das Markus- und zuletzt das Lukasev. verfaßt wurde. H. befindet sich so auf einmal in „überraschender Uebereinstimmung" mit der Tradition, was freilich weniger überraschen würde, wenn die hypothetischen Quellen *A* und *A* nicht untergebracht werden mußten, von deren Existenz auch der „Kern der Tradition" nichts weiß.

Schenkel [1]) gebührt das zweideutige Verdienst, zuerst ein Charakterbild Jesu auf Grund der Markushypothese entworfen zu haben, eine Ehre, welche wie ein Recensent der Schrift bemerkt [2]), der Markushypothese nicht zur besonderen Empfehlung gereichen dürfte und, fügen wir bei, das Bollwerk, welches Thiersch in ihr erblickte, leicht in den Grundfesten erschüttern könnte. Schenkel basirt ausdrücklich (S. 239) auf H.s Untersuchungen. Speciell führt er folgende Gründe für die Priorität des Markus (resp. Urmarkus) an:

1) Charakterbild Jesu. Wiesbaden 1864.

2) Zarnke, literarisches Centralblatt 1865. S. 34.

a. Das zweite Evangelium trage noch beinahe keine Spur von schriftstellerischer Tendenz an sich, ein Punkt, den wir im Vorhergehenden wiederholt besprochen haben.

b. Dasselbe habe weder etwas aus der Kindheitssage noch in Betreff der Erscheinungen des Auferstandenen, so weit es uns erhalten aufgenommen. Dies sind nur auf dem Standpunkte Schenkels Gründe für die Priorität [1]), d. h. wenn man alles Wunderbare für mythisch und darum später entstanden ansieht, ein Hauptargument, das immer und immer wiederkehrt und doch gelingt es Sch. nicht, aus dem Markusev. alle Wunder zu entfernen, die Stillung des Sturmes (S. 79), die Brotvermehrung (S. 85) und andere lassen einmal keine rationalistische Erklärung zu. Man kann die Wunder bestreiten, aber daß solche von den Evangelisten ohne Ausnahme berichtet werden, läßt sich nicht bestreiten. „Denn sie sind ein Element auch der ältesten Quellen, und so gut bezeugt als irgend- ein Wort Jesu" [2]). Dabei kann ganz gut bestehen, daß die späteren Schriftsteller, dem Wunderberichte eine größere Sorgfalt zuwandten, weil es galt die Wunder gegen jeden Einwand sicher zu stellen. So halten wir es z. B. durchaus nicht für unabsichtlich, wenn Markus nicht wie Matthäus durch Jairus allein, sondern durch später angekommene Zeugen sagen läßt: „Ὅτι ἡ θυγάτηρ σου ἀπέθανεν. τί ἔτι σκύλλεις τὸν διδάσκαλον;" (5, 35) und Lukas beide Zeugnisse anführt (8, 42. 49), aber Markus betheiligt sich hier ebenso an der Steigerung des Wunderbaren, also fällt der Grund für seine Priorität hinweg. Ebenso scheint uns die dem Lukas eigenthümliche

---

1) cf. Weiß, Studien und Kritiken 1865. H. 2 S. 239 f.
2) Weizsäcker l. c. XII.

Erweckung des Jünglings von Naim und die von Johannes allein berichtete Erweckung des Lazarus demselben Interesse ihre Aufnahme zu verdanken. Die Todeserweckungen sollten gegen jeden Zweifel sicher gestellt werden. Dieses Verhältniß führt uns aber wie das schon früher erwähnte bei den eschatologischen Reden wieder zur Reihenfolge des Kanons. Die Auferstehung als das größte und nach den Worten des hl. Apostel Paulus entscheidende Wunder macht den Vertretern der Markushypothese nicht wenig Verlegenheit. Jene Kundgebung, sagt Sch. mit H., habe sich der äußern und leiblichen Wahrnehmung entzogen und daher wäre der Takt des Markus nur zu ehren gewesen, wenn er sein Evangelium geschlossen hätte ohne die Erscheinung des Auferstandenen als äußere Thatsache zu erwähnen. Aber gerade das Markusev. verlangt gebieterisch das Wunder der Auferstehung, da nach ihm die Jünger am unverständigsten, am meisten befangen von den irdischen Messiashoffnungen sind, so daß es unerklärlich bliebe, wie diejenigen, welche zu Lebzeiten ihres Herrn so zaghaft, kleingläubig, ja ungläubig waren und durch das Leiden und den Tod ihres Meisters beinahe alle Fassung verloren, sich plötzlich und von selbst zu einer solchen Höhe der Erkenntniß und zu solcher Willensenergie emporschwingen konnten. Sch. glaubt (S. 238) die Aufrichtung der durch den Tod ihres Meisters gebeugten Jünger sei ohne eine Erscheinung des Auferstandenen erklärlich und beruft sich dafür auf Lk. 24, 35: „Es wird hiebei lediglich übersehen, daß die Jüngerinnen schon vor der Auferstehung Jesu Muth und Hingabe zeigten; daß die Apostel am Abende des ersten Wochentages nach der Kreuzigung — der spätern Ueberlieferung zufolge — in Jerusalem versammelt (Lc. 24, 35) also weder zerstreut

noch ganz entmuthigt waren, bevor eine Christuserscheinung ihnen zu Theil wurde". Allein es wird dabei lediglich übersehen, daß derselben Ueberlieferung zufolge die nach Emaus gehenden Jünger ihre Angst und Traurigkeit unverholen ausdrückten (Lc. 24, 11 f. 21), es wird lediglich übersehen, daß wieder derselben Ueberlieferungen zufolge der Versammlung der Jünger (V. 33) schon die Erscheinung des Auferstandenen vorangegangen war („*ὅτι ἠγέρθη ὁ κύριος ὄντως καὶ ὤφθη Σίμωνι*" 34). Ja nicht einmal die Nachricht der Frauen konnte die Apostel ermuthigen, denn Lukas bemerkt: „*καὶ ἐφάνησαν ἐνώπιον αὐτῶν (ἀποστόλων) ὡσεὶ λῆρος τὰ ῥήματα αὐτῶν (γυναικῶν) καὶ ἠπίστουν αὐταῖς*" .V. 11. Aber überhaupt beweist die Notiz von einer Versammlung der Elf und der Gemeinde schon an und für sich nichts, da es geschichtlich und psychologisch feststeht, daß Versammlungen in Häusern, zumal bei verschlossenen Thüren, nicht immer der Ausdruck des Muthes sind. Man erlaube uns zur Bestätigung einen „Seitenblick" auf Johannes: „*Οὔσης οὖν ὀψίας τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων καὶ τῶν θυρῶν κεκλεισμένων ὅπου ἦσαν οἱ μαθηταὶ συνηγμένοι διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων*" 20, 19. und die Scene mit Thomas dürfte dasselbe zeigen [1]).

Daß der hl. Paulus dem Glauben, welcher sich auf

---

1) Wir können darum Schegg nicht beistimmen, der wegen seiner Vertheidigung der Jünger in diesem Punkte einen Recensenten zu besonderem Danke verpflichtet. „Nur aus gänzlicher Verkennung der Zeitumstände konnten so schwere Vorwürfe gegen die hl. Apostel, wie sie unter den Exegeten fast zur Mode geworden sind, erhoben werden" und er klagt darüber, daß der Verf. „wer sollte es für möglich halten — ganz allein steht". **Katholik 1865. S. 377.**

die äußere Thatsache einer leiblichen Auferstehung stütze, allen Werth abspreche, kann aus 2. Kor. 5, 11 um so weniger bewiesen werden, als 1. Kor. 15 auch von ihm geschrieben ist.

Von den übrigen Gründen wollen wir nur noch den unter e berühren. Das zweite Evangelium enthalte keine einzige Stelle, welche auf eine mehrmalige Reise nach Jerusalem und einen wiederholten Aufenthalt daselbst entfernt schließen lassen könnte. „Die Vorstellung, daß Jesus vor der letzten Katastrophe Jerusalem öfters besucht habe, hat sich erst in späterer Zeit gebildet“ (S. 240). Dies müßte freilich zuvor bewiesen werden. Das Stillschweigen der Synoptiker wäre allerdings entscheidend, wenn feststände, daß sie alles berichteten, was aber niemand behaupten wird. Wir wollen dieser Begründung die von Weizsäcker zur Seite stellen: „Es bleibt aber noch die Abweichung, daß Johannes auch vor dieser Zeit schon 2 jerusalemische Reihen c. 2 und 5 berichtet, welche von den Synoptikern übergangen werden, und mit der ersteren einen längeren Aufenthalt Jesu in Judäa verbindet, von dem sie ebenfalls keine Andeutung geben. Auch das letztere jedoch ist nicht schwer aus der Beschaffenheit der synoptischen Berichte selbst zu erklären. Die Quelle welche ihrer Geschichtdarstellung zu Grunde liegt, hat so bestimmt die Richtung, ein Charakterbild seines messianischen Wirkens einerseits und seiner den Unglauben bewältigenden Größe andererseits zu entwerfen und erschöpft darin ihre Bestimmung so völlig, daß leicht zu begreifen ist, wenn in derselben diese vorübergehenden Jerusalemischen Zeiten, welche auch nach Johannes keinen wesentlichen Erfolg gehabt haben, nicht berührt sind, ebenso wenig über das frühere judäische Wirken, für welches das Verständniß

später leicht verloren gehen konnte" [1]). Damit ist durch einen Vertreter der Markushypothese selbst die Sch'.sche Aufstellung beseitigt.

Alle diese Punkte, welche in der Entwerfung des Charakterbildes durchaus keine Begründung finden, sondern dessen Voraussetzung bilden, konnten allenfalls Resultat aber nicht Grund seiner kritischen Ansicht bilden. Sch. hat die exegetische Frage über die 3 Evangelien in keinem Punkte weitergeführt, sondern das Resultat anderer in populäre Form gebracht, woraus allein sich das Aufsehen erklären kann, das seine Schrift beim Erscheinen erregte. Eine Entwicklung finden wir dagegen bei

Weizsäcker. Wir kamen bei der Besprechung der H. Urevangeliumshypothese wiederholt in die Lage, darauf hinzuweisen, daß sich trotz zweier Urevangelien dieselben Schwierigkeiten wie bei der Benützungshypothese zeigen, daß sich namentlich die Frage aufwerfe, warum Matthäus und Lukas, obwohl sie in erster Linie Geschichte schreiben wollen, aus der Spruchsammlung doch einen ganz verschiedenen Stoff schöpften. H. weiß hiefür keinen annehmbaren Grund anzugeben. W. dagegen führt eben hier die Urevangeliumshypothese weiter, indem er theilweise auf den Ewaldschen Standpunkt zurückgeht. Ewald erklärte den Ueberschuß der späteren Schrift einfach durch die Annahme einer weiteren Quelle, W. läßt, wahrscheinlich weil er sich überzeugt hatte, wie gefährlich das Rechnen mit allzu viel unbekannten Factoren ist (S. 15), der Spruchsammlung eine weitere Abtheilung anhängen, wodurch die genannte Schwierigkeit beseitigt ist, aber eine neue hervorgerufen wird, denn nun

1) l. c. S. 273 f.

fragt es sich wieder, warum der Spätere die früheren Theile der Spruchsammlung oft ignorirte. Zwar hat ihm, was insbesondere den Charakter der Reden Jesu betrifft, das Lukasev. gezeigt, daß auch hier die Tradition einen reichen Schatz bewahrte, welcher durch die ältesten Darstellungen keineswegs erschöpft war, aus welchem sie jederzeit neue Stoffe hervorbrachte (S. 22 f.), aber wenn die Tradition so ergiebig war, was braucht es der vielen schriftlichen Quellen? Wenn der Inhalt der Evangelien nur ein kleiner Ausschnitt aus der Menge des wirklich Geschehenen umfaßt, so muß für die Erklärung der Aufnahme oder Nichtaufnahme mancher Partien ein anderer Grund als die Beschaffenheit der Quellen maßgebend gewesen sein.

Das hier gemachte Zugeständniß harmonirt wenig mit der Anfangs gegebenen Bestimmung der Evangelien, der zufolge sie als Versuche erscheinen, „aus dem vorhandenen Stoffe der apostolischen Ueberlieferung eine Gesammtdarstellung des Lebens Jesu zu geben“ (l. c.) Denn war die Tradition zugestandenermaßen so reichhaltig, bildeten insbesondere die wiederholten Besuche Jesu in Jerusalem und seine spätere Wirksamkeit in Judäa einen Theil der apostolischen Ueberlieferung (S. 273 f.), so durfte ein Versuch einer Gesammtdarstellung seines Lebens nicht ohne weiteres von diesem wichtigen Theile des öffentlichen Lebens Umgang nehmen. Diesem Widerspruche entgeht W. auch dadurch nicht, daß er der synoptischen Quelle den Zweck unterlegt, ein Charakterbild des messianischen Wirkens einerseits und der den Unglauben überwältigenden Größe andererseits zu geben, denn konnte das von ihm sehr gut gewürdigte Johannesev. dazu auch Stoff aus dem Auftreten Jesu in Judäa finden, so konnten es die Verf. des Gesammtbildes ebenso leicht,

die ja auch mit dieser Seite der Ueberlieferung bekannt waren. Wir können demgemäß den vielen Fragen, die W. den Vertretern der Benützungshyp. stellte, die eine große entgegenstellen: warum haben die Synoptiker nichts von den Vorgängen in Judäa, da sie ein Gesammtbild des Lebens Jesu geben wollten?

Auf diesem Standpunkte tritt der von uns zum öftern geltend gemachte Grundsatz in sein volles Recht. Es kann das Uebergehen des Johanneischen Stoffes von Seiten der Synoptiker nur aus den speciellen Zwecken, welche sie zum Schreiben veranlaßten, erklärt werden. Von einem Gesammtbild kann aber dann ebensowenig die Rede sein als von der Bestimmung der Quellen aus ihrer Composition. Diese Erklärung ist aber beim Matthäusev. am leichtesten. Es „geht ganz eigentlich darauf aus, den Uebergang des Evangeliums und des Reiches von den Juden zu den Heiden zu schildern und zu rechtfertigen. In diesem Sinne ist schon in der Kindheitsgeschichte die Huldigung der Magier durch den Stern aus Osten aufgenommen. In diesem Sinne hebt dasselbe den Spruch über die Aufnahme der Heiden von allen Himmelsgegenden in die Reichsgemeinschaft mit Abraham unter Verwerfung der eigentlichen Söhne des Reichs in seiner vollen Bedeutung gleich nach der Bergpredigt hervor. Vor Allem aber entscheidet über diese Richtung der Schluß des Evangeliums, der feierliche Auftrag des Auferstandenen selbst, nachdem die Juden durch den Tod Jesu ihre Verwerfung besiegelt, hinauszugehen zu den Heiden. Auch in den Zukunftsreden ist deßhalb aufgenommen, daß vor der Parusie des Messias das Evangelium den Heiden gepredigt werden soll.“ (S. 197 f.) Fügen wir hinzu, daß sich die von W. der Quelle zugeschriebenen, ganz entgegen-

was nach der Auffassung H.s neu erscheint. Papias spricht von den λόγια des Matthäus. Deßhalb wurde durchgängig von den Kritikern dem Apostel Matthäus die Urheberschaft zugeschrieben und hierin weicht auch H. nicht ab, wohl aber darin, daß er die Spruchsammlung sowohl vollständiger als auch ursprünglicher ins Lukasevangelium aufnehmen läßt. Der Hauptgrund, welcher den Kritikern über das allgemeine Stillschweigen der Tradition betreffs dieser Schrift und ihres Verschwindens hinweghalf, war nun der, daß dieselbe möglichst vollständig in das Matthäusevangelium aufgenommen wurde und diesem den Namen gab. Bei H. dagegen wird zweierlei unbegreiflich, einmal, daß nicht das Lukasev. den Namen der Spruchsammlung erhielt [1]) und zweitens, daß kein Späterer und nicht einmal Papias die Inconcinnität der Namen bemerkte. Ohnehin geht für H., der sich übrigens ausdrücklich gegen die Tradition in Opposition setzt, der Werth des Papianischen Zeugnisses verloren, selbst wenn seine Einwendungen (S. 251 ff.) gegen eine andere Auffassung stichhaltiger wären.

Am deutlichsten lasse sich das Verhältniß der 3 Evangelien zueinander und zu ihren Quellen darstellen, wenn man ihre stilistischen Eigenthümlichkeiten untersuche (S. 271). Es ist richtig, daß, wenn es gelänge, den beiden Quellen einen von dem der Evangelien verschiedenen Sprachcharakter zu vindiciren, H.s Hypothese sehr viel an Wahrscheinlichkeit

1) Die Gründe H.s sind mehr als schwach: „Da nun aber doch der Hinzutritt von *Λ* nicht das einzige Plus ist, mit welchem Lukas über den Typus von *Λ* hinausragt, da weiterhin für das dritte Evangelium der Name des Verfassers von vornherein festgestanden zu haben scheint, blieb für Namhaftmachung der Auctorität von *Λ* keine Stelle mehr vakant außer der Ueberschrift des ersten Evangeliums“ (S. 233).

gewänne. Aber mit Recht sagt er einleitend selbst, daß hier vor allem Vorsicht noth thue, und nirgends dürfte die petitio principii so klar hervortreten, wie hier, was H. durch seine Verwahrung dagegen (S. 336) erst recht nahe legt.

Von den durch den Sprachgebrauch zu erweisenden Resultaten, die H. angibt, interessiren uns hier folgende: 1) „daß allen 3 Synoptikern die Quelle *A*, dem Matthäus und Lukas überdies die Quelle *Λ* zu Grunde liege" und 2) „daß überdies jeder einzelne Evangelist seinen eigenen Stil hat, welcher sich gleichmäßig durch Erzählungen wie durch Reden zieht. Beide Partien sind also gleichmäßig bearbeitet und zwar zeigen auch hinsichtlich der Reden am meisten schriftstellerische Thätigkeit Matthäus und Lukas, welche die beiden Hauptquellen combiniren" (S. 275). Zur Quelle *A* bemerkt er: „Das Meiste von dem, was gewöhnlich zum Sprachgebrauch des Markus geschlagen wird, eignet mehr oder weniger allen Synoptikern, wiewohl die beiden Seitenreferenten dabei hinter Markus zurücktreten, er stellt somit den Sprachgebrauch von *A* dar, als dessen Charakter populäre und nachdrückliche Umständlichkeit gelten kann" (S. 280). Daß einzelne Wörter und Sätze bei allen vorkommen, beweist höchstens eine gegenseitige Abhängigkeit, die Umständlichkeit der Relation aber, welche bisher als eine Eigenthümlichkeit des Markus betrachtet wurde, eignet nicht mehr oder weniger jedem Synoptiker, sondern bei Matthäus fehlt sie ganz, während Lukas nur theilweise daran participirt, ja es ist gerade das Charakteristische des Matthäus, daß er im Gegensatz zu Markus ganz einfach referirt, ein Moment, das sehr oft gegen die Augenzeugschaft desselben geltend gemacht wird. Man vergleiche einmal einige Stellen. Ueber die Enthauptung des Täufers

berichtet Matthäus: *„Γενεσίων δὲ γενομένων τοῦ Ἡρώδου ὠρχήσατο ἡ θυγάτηρ τῆς Ἡρωδιάδος ἐν τῷ μέσῳ καὶ ἤρεσεν τῷ Ἡρώδῃ“* 14, 6. Markus: *„καὶ γενομένης ἡμέρας εὐκαίρου, ὅτε Ἡρώδης τοῖς γενεσίοις αὐτοῦ δεῖπνον ἐποίει τοῖς μεγιστᾶσιν αὐτοῦ καὶ τοῖς χιλιάρχοις καὶ τοῖς πρώτοις τῆς Γαλιλαίας, καὶ εἰσελθούσης τῆς θυγατρὸς αὐτῆς τῆς Ἡρωδιάδος καὶ ὀρχησαμένης καὶ ἀρεσάσης τῷ Ἡρώδῃ καὶ τοῖς συνανακειμένοις“* 6, 21. 22. Daß hier nur bei Markus eine nachdrückliche Umständlichkeit behauptet werden kann, ist wohl nicht zu leugnen, dieselbe zieht sich aber sogar in auffallender Weise durch die ganze Erzählung hindurch, indem einige Sätze immer wiederkehren: V. 24. *τὴν κεφαλὴν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ.* V. 25. *θέλω ἵνα μοι δῷς ἐξ αὐτῆς ἐπὶ πίνακι τὴν κεφαλὴν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ.* V. 27. *ἐνεχθῆναι τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ* und 28. *καὶ ἤνεγκε τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ ἐπὶ πίνακι.*

Auch in Stellen, welche allen 3 Synoptikern gemeinsam sind, findet man die gleiche Wahrnehmung bestätigt, nur mit dem Unterschied, daß Lukas etwas ausführlicher ist als Matthäus; aber stets vermeidet er die Wiederholungen des Markus. Wir erinnern nur an die Erzählung von der Erweckung der Jairustochter, der Heilung der blutflüssigen Frau, des Paralytischen und von ähnlichen Wundern, in welchen dieses Verhältniß evident ist. Muß doch H. selbst fast immer darauf recurriren, „daß Markus auch in dieser Beziehung sich treuer an *A* hält, als Matthäus und Lukas“ (S. 281); allerdings so, daß die andern von den vermeintlichen Eigenthümlichkeiten der Quelle *A* gar nichts mehr haben, wie viele von H. angezogene Beispiele zeigen. „Mr. 2, 16. *ἰδόντες αὐτὸν ἐσθίοντα μετὰ τῶν ἁμαρτωλῶν καὶ τελωνῶν ἔλεγον, ὅτι μετὰ τῶν ἁμαρτωλῶν καὶ τελωνῶν ἐσθίει καὶ*

πίνει (einfacher dagegen Mt. 9, 11. Lk. 5, 30) und 2, 18., οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ Φαρισαῖοι ἦσαν νηστεύοντες καὶ λέγουσι διὰ τί οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ μαθηταὶ Φαρισαίων νηστεύουσιν οἱ δὲ σοὶ μαθηταὶ οὐ νηστεύουσιν (einfacher, wiewohl differirend drücken Mt. 9, 14 und Lk. 5, 33 die Sache aus)" (S. 281). Wir wollen dem letztern Beispiel noch die Antwort Jesu beifügen: „Μὴ δύνανται οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος, ἐν ᾧ ὁ νύμφιος μετ' αὐτῶν ἐστιν, νηστεύειν; ὅσον χρόνον μεθ' ἑαυτῶν ἔχουσιν τὸν νύμφιον οὐ δύνανται νηστεύειν" Mr. 2, 16. Wenn also Markus stets so umständlich, ja tautologisch (S. 282) berichtet, während Matthäus und Lukas nach H.s eigener Angabe, derlei Eigenthümlichkeiten vermeiden, „einfacher" erzählen, mit welchem Rechte kann gesagt werden, daß das Meiste von dem, was sonst zu dem Sprachgebrauche des Markus geschlagen wird, mehr oder weniger allen Synoptikern eigne? Mit welchem Recht aber auch dieser Sprachcharakter *A* zugeschrieben wird, ist um so leichter einzusehen, als H. auch bei andern Eigenthümlichkeiten keine andere Erklärung weiß, als „auch sie werden keineswegs immer von den andern vermieden", „was jedoch hier und da sich auch bei Matthäus und Lukas erhalten hat" (S. 282); „meistens aber nicht immer werden von den andern vermieden Pleonasmen u. s. w." (S. 283), „damit hängt die Vorliebe zusammen, durch das hinzugefügte Gegentheil die Aussage zu verstärken". Die beiden andern hätten also alle Eigenthümlichkeiten des Markus auch — wenn sie dieselben nicht vermieden hätten!

Interessant ist es zu erfahren, daß von dem Sprachgebrauche von *A* sich die eigenthümliche Manier des Markus deutlich abscheide (S. 341), denn das Bisherige legte die Vermuthung nahe, daß die Manier des Markus mit der

von *A* zusammenfalle, und dies um so mehr als H. sagt: „Was aber unsere Anschauung des Verhältnisses auf eine höhere Stufe der Gewißheit erhebt, ist der Umstand, daß — wie schon Wilke nachwies — der Styl des Markus da, wo er allein schreibt, ganz mit demjenigen, der sich in den gemeinschaftichen Stücken als der Urtypus geltend macht, zusammenfällt" (S. 348). Wo zeigt sich denn die eigenthümliche Manier des Markus, wenn sie sowohl in den gemeinschaftlichen als auch in den besondern Stücken ganz mit dem Stil des Urtypus zusammenfällt? Oder wo zeigt sich dieser Urtypus bei Matthäus, der jedenfalls ein Schriftsteller ist, der die Quellen assimilirt und seine eigene Manier durchführt (S. 292) und bei Lukas, da es zu erweisen ist, daß so gut wie Matthäus, ja noch mehr als dieser, Lukas seine Quellen assimilirt und ihnen den Stempel seiner Schreibweise aufgedrückt hat? (S. 302). Die von H. geltend gemachten unbedeutenden Zusätze des Markus wie *κύψας*, *ἦν μετὰ τῶν θηρίων*, *μετὰ τῶν μισθωτῶν* u. s. w. (S. 110 und 342) beweisen nichts für die eigenthümliche Manier des Markus, denn sie sind unzertrennlich mit der Umständlichkeit und malerischen Lebendigkeit des Evangeliums verbunden, werden diese nach *A* verlegt, so muß es auch mit jenen geschehen, was auch H. zur Genüge thut z. B. Mr. 2, 15. 18. 5, 29. 30. 6, 52. 8, 1. 3. 33. 9, 6. 11, 13. 12, 28. 34. 3, 32. 34. 6, 21. 10, 50. 11, 27. 12, 28. 14, 54. 67. „Hierzu kommt eine Reihe kleinerer Federstriche, die nur mit der größten Ungerechtigkeit als Schnörkeleien des „stummelfingerigen Evangelisten" betrachtet werden können. ... Unter so bewandten Umständen werden wir bei aller Anerkennung, daß auch Markus zuweilen Zusätze macht (S. 111) wie z. B. das *ἦν μετὰ τῶν θηρίων* 1, 13.

(S. 69 f.) doch wohl thun, solcherlei kleine Züge, von denen uns ob sie in *A* standen oder nicht, bisher zweifelhaft war, dieser Quelle zuschreiben, sobald sie diesem Charakter malerischer Lebendigkeit entsprechen" (S. 448 f.). Wir begnügen uns H.s eigene Worte gegen einen Vertreter der Griesbach'schen Hypothese (Baur) anzuführen: „Aber freilich, da er (sc. Markus) über keine selbstständigen Mittel und Kräfte zu verfügen hat, so geht es ihm schlecht genug. Er bringt es höchstens zu Zusätzen, Motivirungen, Modificationen, frappanten Detaillirungen und Pointen, zu neuen Namen und Situationen ... fürwahr eine Art von Schriftstellerei, so wunderbar und seltsam, daß sie geradezu einzig in der Geschichte dastehen würde" (S. 113).

Eine fast ganz mechanische Verarbeitung verschiedener Quellen in unsern Evangelien, deren Spuren noch ganz deutlich sein sollen, verträgt sich endlich mit der Annahme eines dogmatischen Charakters durchaus nicht, und sollte dieser auch bloß als „Etiquette aufkleben", was übrigens durch H.s eigene Auseinandersetzung widerlegt wird.

Der dogmatische Charakter des Markusev. — so weit ein solcher vorhanden ist — war durch seinen Leserkreis bestimmt. Es ist für Heidenchristen geschrieben. Der Verf. muß als Christ entschieden über das Judenthum hinausgewachsen sein, da er 7, 3 (*πάντες οἱ Ἰουδαῖοι*) ähnlich von ihm redet, wie der Verf. des vierten Evangeliums. Auch aus der Vergleichung von Stellen wie Mr. 2, 27. 22, 33. 13, 10 mit den Parallelen ergibt sich eine dem Judenthum frei gegenüber stehende Anschauung. Namentlich aber zeigt die Aenderung, die Markus vornimmt 14, 58, wie ihm die mosaische Religion als äußerer Ceremoniendienst erscheint gegenüber der christlichen Geistesreligion

(S. 386). Aber es sind die angeführten Stellen keineswegs die einzigen, aus welchen dies erhellt; der gleiche Charakter ist im ganzen Evangelium ausgeprägt, in den Erzählungen ist wiederholt der äußere Cerimoniendienst als schon vom Herrn überwunden dargestellt. In *A* war der Annahme H.s zufolge keine Tendenz, also kann auch der Stoff nicht mechanisch aus ihr geschöpft sein. Ebenso wenig kann der ausgesprochene judenchristliche Charakter des Matthäusev. (S. 383 ff.) und der weit deutlichere heidenchristliche Charakter des Lukasev. (S. 389 ff.) aus der Annahme zweier gemeinsamer Quellen erklärt werden. Der dogmatische Charakter nöthigt zur Annahme, daß zuerst unser kanonisches Matthäusev., darauf das Markus- und zuletzt das Lukasev. verfaßt wurde. H. befindet sich so auf einmal in „überraschender Uebereinstimmung" mit der Tradition, was freilich weniger überraschen würde, wenn die hypothetischen Quellen *A* und *A* nicht untergebracht werden mußten, von deren Existenz auch der „Kern der Tradition" nichts weiß.

Schenkel [1]) gebührt das zweideutige Verdienst, zuerst ein Charakterbild Jesu auf Grund der Markushypothese entworfen zu haben, eine Ehre, welche wie ein Recensent der Schrift bemerkt [2]), der Markushypothese nicht zur besonderen Empfehlung gereichen dürfte und, fügen wir bei, das Bollwerk, welches Thiersch in ihr erblickte, leicht in den Grundfesten erschüttern könnte. Schenkel basirt ausdrücklich (S. 239) auf H.s Untersuchungen. Speciell führt er folgende Gründe für die Priorität des Markus (resp. Urmarkus) an:

1) Charakterbild Jesu. Wiesbaden 1864.

2) Zarnke, literarisches Centralblatt 1865. S. 34.

a. Das zweite Evangelium trage noch beinahe keine Spur von schriftstellerischer Tendenz an sich, ein Punkt, den wir im Vorhergehenden wiederholt besprochen haben.

b. Dasselbe habe weder etwas aus der Kindheitssage noch in Betreff der Erscheinungen des Auferstandenen, so weit es uns erhalten aufgenommen. Dies sind nur auf dem Standpunkte Schenkels Gründe für die Priorität [1]), d. h. wenn man alles Wunderbare für mythisch und darum später entstanden ansieht, ein Hauptargument, das immer und immer wiederkehrt und doch gelingt es Sch. nicht, aus dem Markusev. alle Wunder zu entfernen, die Stillung des Sturmes (S. 79), die Brotvermehrung (S. 85) und andere lassen einmal keine rationalistische Erklärung zu. Man kann die Wunder bestreiten, aber daß solche von den Evangelisten ohne Ausnahme berichtet werden, läßt sich nicht bestreiten. „Denn sie sind ein Element auch der ältesten Quellen, und so gut bezeugt als irgend ein Wort Jesu" [2]). Dabei kann ganz gut bestehen, daß die späteren Schriftsteller, dem Wunderberichte eine größere Sorgfalt zuwandten, weil es galt die Wunder gegen jeden Einwand sicher zu stellen. So halten wir es z. B. durchaus nicht für unabsichtlich, wenn Markus nicht wie Matthäus durch Jairus allein, sondern durch später angekommene Zeugen sagen läßt: *„Ὅτι ἡ θυγάτηρ σου ἀπέθανεν. τί ἔτι σκύλλεις τὸν διδάσκαλον;"* (5, 35) und Lukas beide Zeugnisse anführt (8, 42. 49), aber Markus betheiligt sich hier ebenso an der Steigerung des Wunderbaren, also fällt der Grund für seine Priorität hinweg. Ebenso scheint uns die dem Lukas eigenthümliche

---

1) cf. Weiß, Studien und Kritiken 1865. H. 2 S. 239 f.
2) Weizsäcker l. c. XII.

Erweckung des Jünglings von Naim und die von Johannes allein berichtete Erweckung des Lazarus demselben Interesse ihre Aufnahme zu verdanken. Die Todeserweckungen sollten gegen jeden Zweifel sicher gestellt werden. Dieses Verhältniß führt uns aber wie das schon früher erwähnte bei den eschatologischen Reden wieder zur Reihenfolge des Kanons. Die Auferstehung als das größte und nach den Worten des hl. Apostel Paulus entscheidende Wunder macht den Vertretern der Markushypothese nicht wenig Verlegenheit. Jene Kundgebung, sagt Sch. mit H., habe sich der äußern und leiblichen Wahrnehmung entzogen und daher wäre der Takt des Markus nur zu ehren gewesen, wenn er sein Evangelium geschlossen hätte ohne die Erscheinung des Auferstandenen als äußere Thatsache zu erwähnen. Aber gerade das Markusev. verlangt gebieterisch das Wunder der Auferstehung, da nach ihm die Jünger am unverständigsten, am meisten befangen von den irdischen Messiashoffnungen sind, so daß es unerklärlich bliebe, wie diejenigen, welche zu Lebzeiten ihres Herrn so zaghaft, kleingläubig, ja ungläubig waren und durch das Leiden und den Tod ihres Meisters beinahe alle Fassung verloren, sich plötzlich und von selbst zu einer solchen Höhe der Erkenntniß und zu solcher Willensenergie emporschwingen konnten. Sch. glaubt (S. 238) die Aufrichtung der durch den Tod ihres Meisters gebeugten Jünger sei ohne eine Erscheinung des Auferstandenen erklärlich und beruft sich dafür auf Lk. 24, 35: „Es wird hiebei lediglich übersehen, daß die Jüngerinnen schon vor der Auferstehung Jesu Muth und Hingabe zeigten; daß die Apostel am Abende des ersten Wochentages nach der Kreuzigung — der spätern Ueberlieferung zufolge — in Jerusalem versammelt (Lc. 24, 35) also weder zerstreut

noch ganz entmuthigt waren, bevor eine Christuserscheinung ihnen zu Theil wurde". Allein es wird dabei lediglich übersehen, daß derselben Ueberlieferung zufolge die nach Emaus gehenden Jünger ihre Angst und Traurigkeit unverholen ausdrückten (Lc. 24, 11 f. 21), es wird lediglich übersehen, daß wieder derselben Ueberlieferungen zufolge der Versammlung der Jünger (V. 33) schon die Erscheinung des Auferstandenen vorangegangen war („*ὅτι ἠγέρθη ὁ κύριος ὄντως καὶ ὤφθη Σίμωνι*" 34). Ja nicht einmal die Nachricht der Frauen konnte die Apostel ermuthigen, denn Lukas bemerkt: „*καὶ ἐφάνησαν ἐνώπιον αὐτῶν* (*ἀποστόλων*) *ὡσεὶ λῆρος τὰ ῥήματα αὐτῶν* (*γυναικῶν*) *καὶ ἠπίστουν αὐταῖς*" .V. 11. Aber überhaupt beweist die Notiz von einer Versammlung der Elf und der Gemeinde schon an und für sich nichts, da es geschichtlich und psychologisch feststeht, daß Versammlungen in Häusern, zumal bei verschlossenen Thüren, nicht immer der Ausdruck des Muthes sind. Man erlaube uns zur Bestätigung einen „Seitenblick" auf Johannes: „*Οὔσης οὖν ὀψίας τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων καὶ τῶν θυρῶν κεκλεισμένων ὅπου ἦσαν οἱ μαθηταὶ συνηγμένοι διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων*" 20, 19. und die Scene mit Thomas dürfte dasselbe zeigen [1]).

Daß der hl. Paulus dem Glauben, welcher sich auf

---

1) Wir können darum Schegg nicht beistimmen, der wegen seiner Vertheidigung der Jünger in diesem Punkte einen Recensenten zu besonderem Danke verpflichtet. „Nur aus gänzlicher Verkennung der Zeitumstände konnten so schwere Vorwürfe gegen die hl. Apostel, wie sie unter den Exegeten fast zur Mode geworden sind, erhoben werden" und er klagt darüber, daß der Verf. „wer sollte es für möglich halten — ganz allein steht". Katholik 1865. S. 377.

die äußere Thatsache einer leiblichen Auferstehung stütze, allen Werth abspreche, kann aus 2. Kor. 5, 11 um so weniger bewiesen werden, als 1. Kor. 15 auch von ihm geschrieben ist.

Von den übrigen Gründen wollen wir nur noch den unter e berühren. Das zweite Evangelium enthalte keine einzige Stelle, welche auf eine mehrmalige Reise nach Jerusalem und einen wiederholten Aufenthalt daselbst entfernt schließen lassen könnte. „Die Vorstellung, daß Jesus vor der letzten Katastrophe Jerusalem öfters besucht habe, hat sich erst in späterer Zeit gebildet" (S. 240). Dies müßte freilich zuvor bewiesen werden. Das Stillschweigen der Synoptiker wäre allerdings entscheidend, wenn feststände, daß sie alles berichteten, was aber niemand behaupten wird. Wir wollen dieser Begründung die von Weizsäcker zur Seite stellen: „Es bleibt aber noch die Abweichung, daß Johannes auch vor dieser Zeit schon 2 jerusalemische Reihen c. 2 und 5 berichtet, welche von den Synoptikern übergangen werden, und mit der ersteren einen längeren Aufenthalt Jesu in Judäa verbindet, von dem sie ebenfalls keine Andeutung geben. Auch das letztere jedoch ist nicht schwer aus der Beschaffenheit der synoptischen Berichte selbst zu erklären. Die Quelle welche ihrer Geschichtdarstellung zu Grunde liegt, hat so bestimmt die Richtung, ein Charakterbild seines messianischen Wirkens einerseits und seiner den Unglauben bewältigenden Größe andererseits zu entwerfen und erschöpft darin ihre Bestimmung so völlig, daß leicht zu begreifen ist, wenn in derselben diese vorübergehenden Jerusalemischen Zeiten, welche auch nach Johannes keinen wesentlichen Erfolg gehabt haben, nicht berührt sind, ebenso wenig über das frühere judäische Wirken, für welches das Verständniß

später leicht verloren gehen konnte" [1]). Damit ist durch einen Vertreter der Markushypothese selbst die Sch'.sche Aufstellung beseitigt.

Alle diese Punkte, welche in der Entwerfung des Charakterbildes durchaus keine Begründung finden, sondern dessen Voraussetzung bilden, konnten allenfalls Resultat aber nicht Grund seiner kritischen Ansicht bilden. Sch. hat die exegetische Frage über die 3 Evangelien in keinem Punkte weitergeführt, sondern das Resultat anderer in populäre Form gebracht, woraus allein sich das Aufsehen erklären kann, das seine Schrift beim Erscheinen erregte. Eine Entwicklung finden wir dagegen bei

Weizsäcker. Wir kamen bei der Besprechung der H. Urevangeliumshypothese wiederholt in die Lage, darauf hinzuweisen, daß sich trotz zweier Urevangelien dieselben Schwierigkeiten wie bei der Benützungshypothese zeigen, daß sich namentlich die Frage aufwerfe, warum Matthäus und Lukas, obwohl sie in erster Linie Geschichte schreiben wollen, aus der Spruchsammlung doch einen ganz verschiedenen Stoff schöpften. H. weiß hiefür keinen annehmbaren Grund anzugeben. W. dagegen führt eben hier die Urevangeliumshypothese weiter, indem er theilweise auf den Ewaldschen Standpunkt zurückgeht. Ewald erklärte den Ueberschuß der späteren Schrift einfach durch die Annahme einer weiteren Quelle, W. läßt, wahrscheinlich weil er sich überzeugt hatte, wie gefährlich das Rechnen mit allzu viel unbekannten Factoren ist (S. 15), der Spruchsammlung eine weitere Abtheilung anhängen, wodurch die genannte Schwierigkeit beseitigt ist, aber eine neue hervorgerufen wird, denn nun

---

1) l. c. S. 273 f.

fragt es sich wieder, warum der Spätere die früheren Theile der Spruchsammlung oft ignorirte. Zwar hat ihm, was insbesondere den Charakter der Reden Jesu betrifft, das Lukasev. gezeigt, daß auch hier die Tradition einen reichen Schatz bewahrte, welcher durch die ältesten Darstellungen keineswegs erschöpft war, aus welchem sie jederzeit neue Stoffe hervorbrachte (S. 22 f.), aber wenn die Tradition so ergiebig war, was braucht es der vielen schriftlichen Quellen? Wenn der Inhalt der Evangelien nur ein kleiner Ausschnitt aus der Menge des wirklich Geschehenen umfaßt, so muß für die Erklärung der Aufnahme oder Nichtaufnahme mancher Partien ein anderer Grund als die Beschaffenheit der Quellen maßgebend gewesen sein.

Das hier gemachte Zugeständniß harmonirt wenig mit der Anfangs gegebenen Bestimmung der Evangelien, der zufolge sie als Versuche erscheinen, „aus dem vorhandenen Stoffe der apostolischen Ueberlieferung eine Gesammtdarstellung des Lebens Jesu zu geben" (l. c.) Denn war die Tradition zugestandenermaßen so reichhaltig, bildeten insbesondere die wiederholten Besuche Jesu in Jerusalem und seine spätere Wirksamkeit in Judäa einen Theil der apostolischen Ueberlieferung (S. 273 f.), so durfte ein Versuch einer Gesammtdarstellung seines Lebens nicht ohne weiteres von diesem wichtigen Theile des öffentlichen Lebens Umgang nehmen. Diesem Widerspruche entgeht W. auch dadurch nicht, daß er der synoptischen Quelle den Zweck unterlegt, ein Charakterbild des messianischen Wirkens einerseits und der den Unglauben überwältigenden Größe andererseits zu geben, denn konnte das von ihm sehr gut gewürdigte Johannesev. dazu auch Stoff aus dem Auftreten Jesu in Judäa finden, so konnten es die Verf. des Gesammtbildes ebenso leicht,

die ja auch mit dieser Seite der Ueberlieferung bekannt waren. Wir können demgemäß den vielen Fragen, die W. den Vertretern der Benützungshyp. stellte, die eine große entgegenstellen: warum haben die Synoptiker nichts von den Vorgängen in Judäa, da sie ein Gesammtbild des Lebens Jesu geben wollten?

Auf diesem Standpunkte tritt der von uns zum öftern geltend gemachte Grundsatz in sein volles Recht. Es kann das Uebergehen des Johanneischen Stoffes von Seiten der Synoptiker nur aus den speciellen Zwecken, welche sie zum Schreiben veranlaßten, erklärt werden. Von einem Gesammtbild kann aber dann ebensowenig die Rede sein als von der Bestimmung der Quellen aus ihrer Composition. Diese Erklärung ist aber beim Matthäusev. am leichtesten. Es „geht ganz eigentlich darauf aus, den Uebergang des Evangeliums und des Reiches von den Juden zu den Heiden zu schildern und zu rechtfertigen. In diesem Sinne ist schon in der Kindheitsgeschichte die Huldigung der Magier durch den Stern aus Osten aufgenommen. In diesem Sinne hebt dasselbe den Spruch über die Aufnahme der Heiden von allen Himmelsgegenden in die Reichsgemeinschaft mit Abraham unter Verwerfung der eigentlichen Söhne des Reichs in seiner vollen Bedeutung gleich nach der Bergpredigt hervor. Vor Allem aber entscheidet über diese Richtung der Schluß des Evangeliums, der feierliche Auftrag des Auferstandenen selbst, nachdem die Juden durch den Tod Jesu ihre Verwerfung besiegelt, hinauszugehen zu den Heiden. Auch in den Zukunftsreden ist deßhalb aufgenommen, daß vor der Parusie des Messias das Evangelium den Heiden gepredigt werden soll.“ (S. 197 f.) Fügen wir hinzu, daß sich die von W. der Quelle zugeschriebenen, ganz entgegen-

gesetzt lautenden Stellen vollständig mit diesem Zwecke vereinigen lassen. Dadurch daß Jesus den Aposteln bei der Aussendung verbietet, zu den Heiden zu gehen, das Heiligthum den Hunden preiszugeben, die Perlen den Schweinen vorzuwerfen, zeigte er deutlich, daß er durch die Ausdehnung des Reichs auf die Heiden in keiner Weise dem Privilegium der Israeliten zu nahe treten wollte, daß er, wie er sich fast ausschließlich an die Juden wandte, so auch seinen Jüngern zunächst diesen Auftrag gegeben hatte, und die Apostelgeschichte berichtet uns von dem Heidenapostel, daß selbst er noch die Prärogative des Volkes anerkannte. So dienen die scheinbar sich widersprechenden Stellen zur Erreichung desselben Zweckes, den Juden zu verkünden, daß sie ihre Verwerfung selbst verschuldet haben. Die Befolgung eines solchen Zweckes kann aber nur bei einem den Juden und dem Uebergange des Reichs nahestehenden Schriftsteller gesucht werden. Bei einem solchen, der für Leser, die dem Schauplatze der Ereignisse selbst noch nahe waren, schrieb, läßt sich die Beschränkung auf die galiläische Wirksamkeit am leichtesten erklären. Denn diejenigen, denen das im Evangelium ausgesprochene Urtheil galt, die Aufwiegler des Volkes in Jerusalem, konnten sich von dem Widerspruch in Judäa und speciell in Jerusalem aus eigener Anschauung und durch die eigene Tradition überzeugen, aber nicht in gleicher Weise von den Dingen, welche in Galiläa geschehen waren. Wie käme sonst Matthäus zu der Bemerkung, daß beim Einzuge Jesu in Jerusalem die ganze Stadt voll Aufregung die Frage aufwarf: wer ist dieser? Die Volksmassen aber sprachen: dies ist Jesus, der Prophet von Galiläa? (Mt. 21, 10 f.) Nach Lukas (23, 5) lautete die Anklage geradezu, daß Jesus das Volk durch seine Lehre

aufwiegle von Galiläa anfangend bis Jerusalem. Nach Johannes (7, 52) antworteten die Hohenpriester und Pharisäer dem Nicodemus: „Bist etwa auch du ein Galiläer? Durchforsche die Schrift und sieh, daß aus Galiläa kein Prophet aufsteht."

Nachdem aber eine Schrift mit dem bestimmten Rahmen gegeben war, ist die Beschränkung der folgenden fast auf denselben Kreis der Begebenheiten begreiflich, wenn man bedenkt, daß überhaupt nicht das Schreiben, sondern das Predigen in der Aufgabe der Verkündiger des Evangeliums gelegen war und es sich also nicht darum handelte, möglichst viel schriftlich zu fixiren, sondern nur darum, neu entstandenen Bedürfnissen zu entsprechen. Der Verfasser kann aber frei mit seiner Vorlage verfahren, weil ihm die Tradition zu Gebote steht. Die Abweichungen und Auslassungen erklären sich aus dem Motive des Schreibens jedenfalls weit besser, als wenn man den einen Schriftsteller den ersten, den andern den zweiten Theil einer unbekannten Schrift benützen läßt. Hatte die Kindheitsgeschichte nach W. Ansicht eine ganz besondere Beziehung zu der Tendenz des Matthäusev., so ist das Uebergehen derselben, wie der judenchristlich lautenden Reden bei dem für Heidenchristen schreibenden Markus um so einleuchtender. Ja mehr noch! auch die malerische, anschauliche, concrete Darstellung des Markus, seine bis ins kleinste Detail eingehenden Wundererzählungen finden ihre hinreichende Erklärung durch Berücksichtigung des Leserkreises, der nach dem übereinstimmenden Zeugnisse der Tradition aus Neophyten bestand.

Auch die wenigen Reden, welche Markus aufgenommen hat, entsprechen diesem Zwecke vollkommen. Die Vertheidigungsrede z. B. wegen der Austreibung der Teufel, paßt

ganz gut in ein Evangelium, das den Beweis der Gottessohnschaft aus den Wundern führt, da damit der Einwand, als hätte Jesus dieselben durch zauberische Mittel gewirkt, abgeschnitten wurde, die Streitrede gegen die Pharisäer aber bildet ein Glied in der Kette jener dem Markusev. eigenthümlichen Erscheinungen, durch welche das jüdische Volk eigentlich lächerlich gemacht wird, um zu zeigen, daß Jesus fern von den kleinlichen pharisäischen Observanzen war, während der Rangstreit der Jünger einen neuen Beleg für den Unverstand der Jünger liefert, ein Zug, den wir schon oben [1]) als einen dem Markusev. charakteristischen bezeichneten [2]). Erwägt man noch, daß das Gleichniß vom Weinberg ein Beweismoment für das Verfahren der Juden gegen ihren Wohlthäter und die eschatologischen Reden als Prophetie dem Wunderbeweis zur Seite stehen, so läßt sich die Aufnahme dieser Reden erklären.

Das Auslassen mancher anderer Reden, insbesondere der Bergpredigt, hat allerdings seinen Grund in deren Beziehung auf das jüdische Gesetz, dessen Verwechslung mit den pharisäischen Observanzen bei Heidenchristen unvermeidlich gewesen wäre. Die Ausmerzung dieses Grundzuges

---

1) S. 558.

2) »Qu'on se rappelle en effet, ce qu'était, aux yeux des Grecs et des Romains, ce petit peuple juif, séparé de tous les autres par ses croyances, ses moeurs et set rites, les dédaignant et dédaigné par eux, objet de leurs sarcasmes et de leurs calomnies, sans cesse se révoltant et sans cesse vaincu. Venir dire aux privilégiés de la civilisation antique, qu'une loi, qu'une autorité nouvelle, allaient sortir pour tous du sein de ce peuple méprisé, c'était soi même se condamner par avance à la dérision«. Eichthal l. c. p. 52.

der Bergpredigt wäre keinenfalls so leicht gewesen, wie W. annimmt. Für die gewöhnlichen Heiden waren diese Reden wenig verständlich, von so großer Bedeutung sie auch an sich sind [1]. Damit erklären sich auch die wenigen Wundererzählungen, welche Markus bei Matthäus übergangen hat. Unerklärlich aber wäre das Gegentheil, daß Markus in jener wenig schreibseligen Zeit ein Evangelium verfaßte, das sich kaum von seiner Quelle unterschied, da bei W. die Uebereinstimmung des Markus mit dem Urmarkus noch viel größer ist als bei H., unerklärlich, warum er bei der Darstellung eines Gesammtbildes rhetorischen und geschichtlichen Stoff so vielfach bei Seite liegen ließ oder nicht alle Reden beseitigte (cf. S. 20) und unerklärlich die Art und Weise der Benützung der Spruchsammlung durch Matthäus und Lukas.

Nachdem W. die Markushyp. gegen die Vertreter der Benützungshypothese vertheidigt hat, indem er ihnen eine Anzahl Fragen vorlegte, die wir im Vorstehenden berücksichtigt haben [2], sucht er ihr eine neue Stütze durch den Nachweis zu geben, daß Matthäus keine Einheit habe und in der That die Spuren der genannten Quellen aufweise.

Ein Zeichen dieses Mangels an Einheit sei der Wechsel

---

1) »Et en effet, si pour les Israélites religieux, si même pour les hommes éclairés d'entre les Gentils (second Justin) ces passages à raison de l'élèvation des doctrines qui y sont enseignées formaient, sans aucune doute, la partie la plus importante du livre nouveau, il n'en était pas de même pour le commun des Gentils, aux quels Marc semble s'être spécialement adressé«. Eichthal p. 54.

2) So weit sie die Leidensgeschichte betreffen, werden diese Fragen vom Standpunkte der Benützungshyp. aus beantwortet v. Aberle, QSch. 1. H. d. J.

von Reden und Geschichten, zwar nicht an und für sich, aber durch die Art der Ausführung. Ein Geschichtschreiber werde die Reden auch der Geschichte einverleiben oder wenn ihm ein gewisser Rest derselben bleibe, ihm einen besonderen Ort anweisen, bei Matthäus dagegen werde der Gang der erzählenden Darstellung fortwährend durch das Eintreten von Redegruppen unterbrochen. Möge die Vertheilung der Redegruppen noch so von einem Plane und von pragmatischen Gründen geleitet sein, so könne sie doch nicht verbergen, daß dieselben an ihrem Orte Einschaltungen bilden (S. 24). Allein will denn der Schriftsteller wirklich die Reden der Geschichte einverleiben? Die historischen Einleitungen beweisen dies noch nicht, da dieselben von einem Theil der Reden herstammen können, und die Zusammenstellung großer Redeganzen ist auch noch kein Beweis, daß sie in einem Athem gehalten worden sind. Bei einer Sacheintheilung sind aber die größten Redestücke des Matthäusev., die Bergpredigt und die eschatologischen Reden, sehr geeignet eingefügt. Jene setzt das Verhältniß des neuen Reiches zum alten auseinander, diese sprechen das Wehe über die aus, welche sich dem göttlich beglaubigten Stifter des neuen Reiches widersetzen. Die dazwischen fallenden Reden aber nehmen Bezug auf die Gründung und Entwicklung des Messiasreiches.

Es ist dabei nicht zu übersehen, daß Matthäus jedenfalls unter dem Einflusse jüdischer Sitten und Gebräuche schrieb und daher Redegruppen aufnehmen mußte [1]).

---

1) „Diese Annahme (Reden und Geschichtserzählung seien nicht zu trennen) bestätigt sich endlich auch durch die Unmöglichkeit, die längern Reden von der Geschichte auszuscheiden. Auch Köstlin sieht sich . . zu der Annahme genöthigt, den Reden kurze geschichtliche Angaben hinzu-

Die Doubletten und Verdopplungen sind, wie wir schon früher bemerkten, auch in einer einheitlichen Schrift möglich, wie ja auch W. selbst in der synoptischen Grundschrift Verdopplungen annehmen muß (S. 119 f.). Die Kritiker haben zwar eine fast unüberwindliche Abneigung gegen die Annahme, daß zwei ähnliche Begebenheiten solchen Berichten zu Grunde liegen, aber die Möglichkeit können sie doch nie bestreiten. Wenn Matthäus überhaupt mehr Material hat, wenn er namentlich in Wunderberichten gern generalisirt (z. B. 12, 15), so ist die Wahrscheinlichkeit dafür, daß er auch bei den Doubletten seinem Standpunkte treu bleibt. Er muß also z. B. bei der Blindenheilung nicht gerade aus einem zwei gemacht haben, sondern er geht mit Vernachläßigung des Details darauf aus, die große Zahl der Wunder hervorzuheben, Markus dagegen specialisirt und verweilt bei dem einzelnen.

Somit fällt die Einheit des Matthäusev. noch keineswegs, ja sie bekommt eine neue Stütze, wenn W. zugibt, daß durch das ganze Evangelium ein bestimmter „den Uebergang des Evangeliums und des Reichs von den Juden zu den Heiden" schildernder und rechtfertigender Charakter sich hindurchziehe (S. 198). Das Matthäusev. habe einen gut durchdachten, von den Reden beherrschten Plan. Deßhalb könne man daraus nicht auf eine Doppelquelle schließen und doch soll der Wechsel von Reden und Geschichten der erste und hauptsächlichste Grund der Duplicität der Quellen sein! Das erste Ev. läßt die Zusammensetzung nur ver-

---

zufügen. . . Und die Rede Jesu c. 23 steht so abschließend auf das ganze Verhältniß Jesu zu seinen Gegnern zurück, daß man sie kaum anders als am Ende der ganzen Wirksamkeit Jesu vorstellen kann". Hilgenfeld, Evang. S. 113.

muthen, und W. sieht sich schließlich genöthigt, die Entscheidung durch das dritte Ev. herbeiführen zu lassen, „welches nicht wie Matthäus die Stoffe aus beiden (Quellen) zu einem organischen Ganzen verarbeitet, sondern die zwei Quellen nebeneinander gesetzt oder vielmehr die eine in die andere eingeschaltet hat" (S. 132). Aber abgesehen von dem Beweis aus Lc. 9, 1—18, 14, einem Abschnitte, der gegen Matthäus nichts beweist, kann selbst aus der Duplicität der Quellen des Lukas offenbar nicht auf eine solche bei Matthäus geschlossen werden. Ist ein Beweis aus Matthäus nicht möglich, so muß man überhaupt darauf verzichten.

In der Synopse der drei ersten Evangelien, die der Erörterung der allgemeinen Gesichtspunkte folgt, eignet sich W. auch den wiederholt erwähnten Grundsatz an, daß derjenige Bericht der ursprüngliche und frühere sei, welcher die beste Logik hat. Freilich verwahrt er sich auch wieder dagegen, daß der logische Text der ursprüngliche sei; vielmehr sei in ihm eine Verbesserung der Redaction anzuerkennen (S. 77). Aber nichts desto weniger schließt er aus der Unklarheit des matthäischen Berichtes auf dessen secundäre Gestalt, während doch der deutlichere nicht der ursprüngliche ist! „Vergleicht man freilich seine (sc. des Matthäus) kürzere, summarische Erzählungsweise mit der viel breiteren, ausmalenden und häufig manierirten des Markus: so kann man immerhin darüber schwanken, ob wir auf der einen Seite Verkürzung oder auf der andern Erweiterung haben; die Entscheidung wird aber leicht durch die Beobachtung, daß der kürzere Text in gewissen Fällen an Unklarheit leidet" (S. 53). An andern Stellen verbessert Matthäus wohl auch, wie z. B. im Berichte von der blutflüssigen Frau und

den Gadarener Besessenen, aber secundär, wir möchten fast sagen, secundärer als Markus ist er doch.

Aehnliche Wahrnehmungen machten wir bei dem, was über die Anordnung u. s. w. gesagt ist. Es lasse sich im allgemeinen nachweisen, daß das Material des Evangelisten (Matthäus) nicht für seine Zwecke ursprünglich zusammengesetzt sei. Im ersten Abschnitte nemlich (4, 12—14, 13) wolle er Erweisungen der Herrlichkeit Jesu zusammenstellen und doch seien darunter Stücke, wie die Antworten auf Anerbietungen zur Nachfolge oder das Gespräch mit den Johannesjüngern über das Fasten „welche ein erster Sammler gewiß nicht unter diesen Gesichtspunkt gestellt hätte und welche nur deswegen hier stehen, weil sie schon vorher mit andern dahin gehörigen verbunden waren und sich in gewissem Sinne neben diesen hier verwenden ließen" (S. 39). Der erste Sammler, aus dem sie Matthäus demnach hätte, mußte sie aber doch „zu andern dahin gehörigen" gestellt haben, wäre es Matthäus selbst, so würde es gerade so wenig Anstoß erregen, da sie ja in gewissem Sinne sich hier verwenden ließen. Die Abwechslung zwischen Manifestationen der Herrlichkeit Jesu und der wachsenden Feindseligkeit seiner Gegner ist übrigens eine Abstraction aus dem Markusev., dessen Anlage nicht ohne weiteres als Norm für das Matthäusev. aufgestellt werden darf. Die Grundvoraussetzung ist die, daß die Entwicklung bei Markus dem historischen Gange der Dinge mehr entspreche, aber es ist eben eine Voraussetzung. Ohnedies könnte sie auf das Prioritätsverhältniß keinen Einfluß haben, bei welchem es sich nicht um die Geschichtlichkeit von Form und Inhalt handeln kann; diese könnte allenfalls Resultat, nie aber Grund der kritischen Ansicht sein.

Aus der Vergleichung des besprochenen Abschnittes bei Matthäus mit dem entsprechenden bei Markus ergebe sich der Unterschied, daß Markus übersichtlich schildere, während Matthäus absichtlich charakterisire (S. 41). Dieser Unterschied werde zu einem sicheren Merkmal für die Ursprünglichkeit des Markus, wenn sich zugleich zeige, daß die Anlage des Markus ihre eigenen von Matthäus unabhängigen, nicht erst durch seine Reflexionen erweiterten Gesichtspunkte habe. Dies lasse sich nachweisen; es seien bei Markus bestimmte Gruppen, bald das wunderbare Auftreten Jesu, bald den entstehenden Widerspruch charakterisirend. Eben das aber, daß nur die Verwandtschaft der Farbe die Anordnung bestimmt und nirgends Reflexion, bestätige die Wahrnehmung, daß wir es hier mit einer ursprünglicheren, einfacheren Anordnung dieser Stoffe zu thun haben (S. 42). Ist es aber nicht Reflexion, wenn die Verwandtschaft der Farbe die Anordnung bestimmt? Macht W. im Matthäus schon die Wahrnehmung, daß dieselben Gesichtspunkte maßgebend waren, daß die Geschichte von den einfachen Kundgebungen zu den feindseligen Beziehungen fortschreitet, so dürfte der Umstand, daß diese Gesichtspunkte nicht so streng festgehalten wurden, vielmehr ein Beweis dafür sein, daß bei Markus die consequente Durchführung auf Reflexion beruht. Deßhalb läßt sich aus solchen Beobachtungen, selbst wenn dem Markus Lukas als Parallele zur Seite steht, nichts über die Priorität entscheiden, und selbst W. muß bei seinen Erklärungen, die sich uns ganz einfach aus der Zweckbeziehung ergeben, nicht selten auf andere Quellen recurriren (S. 46. 49. 51. 60. 67. 99 u. s. w.). Mit der Annahme dieser, sowie verschiedener Redactionen (S. 52) ist W. nach einer Seite vollständig in das Fahrwasser Ewalds gekommen,

als ob damit etwas gewonnen wäre, wenn die Differenz bei einer früheren Redaction entstanden ist. Wie kam denn der frühere Redactor zur Abweichung?

Die auf solchem Wege hergestellte Grundschrift wird nun also charakterisirt: „Die Erzählung war zwar einfach, aber keineswegs ohne Kunst. Sie rundete die Glieder ab und setzte sie so in eine geschlossene Reihe, welche die Dinge Schlag auf Schlag sich folgen läßt. Rythmische Anordnung, volltönende Wiederholungen in den verschiedenen Wendungen erhöhten die Wirkung. Von dieser Art muß die Schrift gewesen sein, von welcher die Ueberlieferung annehmen konnte, sie sei aus den Lehrvorträgen des Apostels hervorgegangen" (S. 64). Die Verbindung habe höchst wahrscheinlich lediglich in dem überleitenden *καὶ* oder *καὶ πάλιν* bestanden, dem der Bearbeiter *εὐθὺς* oder *εὐθέως* hinzufügt (l. c.) Anm. 1) [1]. Das hohe Alterthum einer derartigen vorzüglich auf Thatsachen ausgehenden Schrift findet W. unter Voraussetzung „noch einer andern Art von Evangelien, einer Gattung, deren eigentliche Aufgabe war, die Lehrworte Jesu zu wiederholen und zu deuten" (S. 115) durch den Schluß: Jesus war nicht bloß ein großer jüdischer Lehrer, sondern der Messias. „Und so entstand die Aufgabe, nicht nur seine Weisheitssprüche zu bewahren, sondern auch durch sein Leben und seine Thaten diesen Glauben an seine Person zu beweisen und dies war das eigentliche Evangelium, das Evangelium der apostolischen Mission. Die einfachen Sätze

---

1) Holtzmann läßt in *A* die Uebergänge sich gewöhnlich mit *εὐθέως* bilden l. c. S. 285. 408. Dies ist wieder ein Beweis, wie sicher derartige Argumente leiten. Wir könnten eine große Anzahl solcher Beispiele anführen. Man vergleiche z. B. W. S. 71—72 mit H. S. 89. W. S. 74 mit H. S. 84 und 88.

desselben mußten sich bald zu einer Reihe von beweisenden Lehrstücken erweitern; je mehr diese noch den Charakter des Beweises an sich tragen, desto gewisser gehören sie der apostolischen Zeit an; je mehr eine Zusammenstellung derselben noch die Grundidee dieses Beweises und ihre Einfachheit bewahrt, desto ursprünglicher ist sie zu achten" (l. c.) Ganz gewiß ist Jesus nicht bloß ein großer jüdischer Lehrer, sondern auch der Messias, wenn er aber beides zugleich ist, so folgt daraus nicht, daß ein Evangelium nur eine Seite berücksichtigen mußte, vielmehr mußte es, sofern es überhaupt „ein Versuch war, ein Charakterbild Jesu zu entwerfen", aus beiden Seiten dieses Bildes Züge entlehnen. Dies muß um so mehr angenommen werden, wenn dasselbe aus den Lehrvorträgen hervorgegangen ist, welche weit entfernt waren von einer Erzählung des Lebens Jesu. Der jüdische Lehrer sodann wie der Messias sind zwei Begriffe, welche auf jüdische Verhältnisse hinweisen und deren Realisirung in Christus tief in das ganze jüdische Leben jener Zeit einschneiden mußte und zwar um so tiefer, als dieser große Lehrer nicht eine zufällige Erscheinung des Tages, sondern der seit langer Zeit von Gott verheißene und dem Volke erwartete Retter Israels war. Die Beweisführung der Glaubensverkündiger mußte sich also in der ersten Zeit auf das A. T. stützen, Reden und Thaten mußten vom Gesichtspunkte der Prophetie aufgefaßt und dargestellt werden. Wir erhielten so ein Evangelium wie das des Matthäus, nicht wie das von W. construirte, der von dem Glauben ausgeht, es handle sich noch nicht um den Beweis durch die alte heil. Schrift, sondern allein um den des gewonnenen Glaubens aus der Erfahrung selbst. Der Gegenstand sei die gewaltige Erscheinung Jesu, des Sohnes Gottes, in

dessen Hand das Reich Gottes ist (S. 116). Sagte er, es handle sich nicht mehr darum, so könnten wir uns einverstanden erklären, aber was war denn bei den Juden das erste, der Glaube an den Gottessohn oder an den Messias? Zu ersterem konnten sie ohne den letzteren gar nicht kommen. Das zu Johannes hinausströmende Volk „dachte in seinem Herzen über Johannes, ob er nicht der Christus sei" (Lk. 5,15). „Bist Du es, der da kommen soll, oder sollen wir auf einen andern warten" läßt Johannes den Herrn fragen (Mt. 11, 3) und der Herr weist auf seine Zeichen hin. Auf das Bekenntniß des Petrus: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes" preist der Herr ihn selig, „weil Fleisch und Blut es dir nicht geoffenbart hat, sondern mein Vater; der im Himmel ist" (Mt. 16, 17). Das Verhalten der Jünger bis nach der Auferstehung ist hiefür gleichfalls sehr bedeutungsvoll. Somit ergibt sich, daß es sich zuerst um den Beweis durch die alte hl. Schrift handelte.

Auch der beschränkte Inhalt des Markusev. macht uns in unserer Ansicht nicht irre, da der Inhalt beschränkt sein mußte, wenn 1) mündliche Verkündigung voraus und nebenhergieng, 2) alles spezifisch Jüdische wie größere Reden vermieden werden mußten, und 3) der Inhalt unsrer Evangelien überhaupt „nur ein kleiner Ausschnitt aus der Menge des wirklich Geschehenen" ist. Wenn W. in seiner Ansicht dadurch bestärkt wird, daß sich nichts darin finde über die Fragen, welche bald das apostolische Zeitalter zu bewegen anfiengen, wenn er in demselben keine Spur von den Kämpfen findet über die Fortdauer des Gesetzes und über die Form, unter welcher die Heiden in die Gemeinde aufzunehmen seien, so möchten wir fragen, ob es, vorausgesetzt, daß die Kämpfe überhaupt fixirt werden sollten, räthlich gewesen wäre, sie

in einem Evangelium zu erwähnen, das man Neophyten in die Hände gab, ob es räthlich gewesen, diese gleich im Anfange über Streitigkeiten im Schoße der Gesellschaft, für welche man sie eben gewinnen wollte, zu unterrichten? Der Streit konnte überhaupt erst dann entstehen, als das Christenthum zu den Heiden übergieng. Allein Markus vermeidet jene Kämpfe nicht einmal, sondern er bespricht sie in einer Weise die wenig geeignet ist, W.s Ansicht zu bestätigen. Betrachten wir z. B. das Gespräch mit dem syrophönikischen Weibe und die Parabel vom Weinberge. Bei Matthäus gibt der Herr dem Weibe zunächst gar keine Antwort (Mt. 15, 23) und erst auf die Vermittlung der Jünger antwortet er: *„οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ“*. Bei Markus dagegen gibt der Herr alsbald die mildere Antwort: *„οὐ γάρ καλόν ἐστιν λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων καὶ βαλεῖν τοῖς κυναρίοις“* (7, 27). Nimmt man noch Mt. 10, 5 hinzu, so überzeugt man sich leicht, daß Matthäus der starren jüdischen Exclusivität näher steht, während Markus bereits nur noch einen Vorrang der Juden anerkennt. Derselbe charakteristische Unterschied tritt auch hinsichtlich der Arbeiter im Weinberge zu Tage. Matthäus läßt die Juden selbst die erschütternden Worte aussprechen: *„κακοὺς κακῶς ἀπολέσει αὐτοὺς καὶ τὸν ἀμπελῶνα ἐκδώσεται ἄλλοις γεωργοῖς“* (21, 41), Markus legt diese Worte abgekürzt dem Herrn in den Mund. Das thatsächliche Verhältniß zur Zeit Jesu ist jedenfalls mehr durch seine Stellung zu den Juden als zu den Heiden charakterisirt und darum im Matthäusevangelium leichter zu erkennen. Muß doch W. selbst — freilich zunächst mit Bezug auf die Reden — zugeben, es sei im Matthäusev. ein historischer Charakter, da es deutliche Beziehungen auf solche Lebens-

fragen und Zustände enthalte, welche nur während des Lebens Jesu selbst zur Sprache kommen konnten. Verzeichnet er unter diesen Beziehungen die Stellung Jesu zum Gesetz und zu den Heiden, so ist damit der frühere Satz widerlegt, daß die Fragen über die Fortdauer des Gesetzes und die Aufnahme der Heiden der spätern Zeit angehören. Daß aber der Charakter des Matthäusev. in Reden und Geschichte derselbe ist, geht nicht bloß aus unsern bisherigen Untersuchungen hervor, sondern W. selbst sieht in demselben eine Evangelienharmonie, welche in schlagender Weise die Thatsache in ihr volles Licht stellt, daß die beiden ältesten Quellen im Großen ein übereinstimmendes Bild der Geschichte Jesu und ihrer Entwicklung geben (S. 204). Folglich muß das Matthäusev. in allen seinen Theilen das thatsächliche Verhältniß zur Zeit Jesu enthalten und nicht das Markusev.

Ist schon bei Aufstellung der synoptischen Grundschrift der Ewald'sche Standpunkt klar hervorgetreten, so geschieht dies noch deutlicher bei der Bestimmung der *λόγια*. Welche Elasticität müssen sie nicht haben! Sie sind für Matthäus und Lukas „eine bis auf eine gewisse Grenze identische Quellenschrift". Aber in Mt. c. 18 und 20 hat man schon höchst wahrscheinlich die Bestandtheile eines größeren Ganzen oder eines besonderen Theiles der Sammlung zu erkennen, welche Matthäus benutzt hat (S. 189) und die ganze Sammlung wird in eine Anzahl Theile zerlegt, bald für Matthäus bald für Lukas, ohne daß uns eine Auskunft darüber würde, warum der eine gerade diesen, der andere jenen Theil benützte. Und um vollends alles unter den Schutz dieser viel gebrauchten *λόγια* zu bringen, abstrahirt W. aus „Wiederholungen", „Umbildungen", „ähnlichen Gedanken", daß an dem ergänzenden Abschnitte (dem 4. der Redesammlung) fort-

während weiter gearbeitet wurde, wobei nur unerklärlich bleibt, warum Lukas aus demselben nichts aufnahm. Um aber auch Lukas seinen besondern Theil zu sichern, nimmt er noch mehr Erweiterungen und Fortbildungen an (S. 205). Er läßt dem Lukas verschiedene Versuche vorangehen, welche sogar darin bestanden, der Redesammlung die Gestalt einer Geschichte Jesu zu geben. „Erst weiterhin wurde dann wieder die Redesammlung als solche fortgesetzt und zu dem jetzt bei Lukas vorhandenen Umfang erweitert". Dadurch wird aber die Spruchsammlung ein so wunderbares Ding, daß man sie zu allem brauchen kann [1]). Es leuchtet ein, daß wir eine Combination der Ewald'schen Hypothese mit deren Correctur durch Meyer vor uns haben. Nach dem was wir oben über diese gesagt haben, dürfen wir uns wohl einer eingehenderen Besprechung ihrer Combination überheben.

Die rein quantitativ verfahrende Kritik wird nie zu einer sichern Lösung der synoptischen Frage gelangen, da sie zu viel mit unbekannten Factoren rechnet. Die gegenseitige Beurtheilung dieser Kritiker, auf die wir wiederholt hingewiesen haben, dürfte den besten Beleg dafür geben: „Die Gründe, womit die destructive Theologie die Echtheit des Evangeliums (Matthäus) angriff, waren überaus schwach, das ganze Verfahren ein durchaus unwissenschaftliches ...

1) In Betreff der Logia machen wir auf einen Aufsatz von Hahn Theol. Stud. und Krit. 1866. H. 4 aufmerksam. Er sagt u. a.: „Denn wir können gewiß sein, daß es nur unsere Evangelien sein können, denen seine (Papias) Angaben gelten. Hätte Papias geglaubt, daß die παραδόσεις seines Gewährsmannes sich auf andere Schriften bezogen ... so müßte er sich ausgesprochen haben, und das konnte Eusebius nicht unterdrücken". (S. 69).

ein wildes Gewühl von Meinungen. Daß hier der feste Grund und Boden fehlt, das erkennen die Gegner selbst an, so lange es sich um die Schriften ihrer Gesinnungsgenossen und nicht um die eigenen handelt. Baur z. B. sagt: „es ist klar, daß man bei jenem unmethodischen Verfahren, welches man mit Recht die Schaukelkunst der neuern Kritik nennen kann, nie auf einen festen Punkt zu kommen im Stande ist. So lange man immer nur darauf ausgeht, den Matthäus dem Lukas, und dann wieder den Lukas dem Matthäus, die Synoptiker dem Johannes und den Johannes den Synoptikern entgegenzuhalten, kann man nie wissen, wer zuletzt noch Recht bekommen wird; es ist ein fortwährender Krieg aller gegen alle, in welchem kein Ende abzusehen ist". Holtzmann redet in Bezug auf Ewald u. a. „von einer Reihe von Schriften, die lediglich nur einem divinatorischen Herumtasten im Dunkeln ihre rein subjective Existenz verdanken" und erklärt die Ansichten dieser Männer für „das Produkt kritischer Doppelseherei und anderer Hallucinationen". Die von ihm Angegriffenen fällen genau dasselbe Urtheil über seine Hallucination von einem Urmatthäus und einem Urmarkus, welche keine andere Existenz haben, als die sehr ärmliche in seinem Kopfe. David Strauß sagt in seinem jüngsten Leben Jesu, die moderne kritische Literatur über die Evangelien sei sehr ins Kraut geschossen und in seiner Schrift über Schleiermachers Leben Jesu hat er Holtzmann und seinen Urmarkus mit Hohn überschüttet [1])".

Eine friedliche Lösung der Markus- und Matthäusfrage scheint uns demnach auf dem bisher betretenen Wege

1) Hengstenberg, Evang. Kirchenztg. 1865. S. 338 ff. cf. Herzog, R.E. IX. S. 47.

unmöglich. Wenn Sepp in seiner früher genannten Schrift durch die Markushypothese eine solche Lösung gegeben zu haben glaubt, so geschieht es nicht nur auf Kosten der Wahrheit des synoptischen Berichtes überhaupt, sondern es wird auf die Harmonie vollständig verzichtet. Besteht zwischen dem synoptischen und johanneischen Bericht ein unausgleichbarer Widerspruch (S. 61 ff.), so können sicher nicht beide auf apostolischen Ursprung zurückgeführt werden, und man muß sich nur wundern, wie sie nebeneinander in den Kanon gestellt werden konnten. Aber ebenso wenig kann bei dieser Voraussetzung angenommen werden, daß Petrus für Markus Quelle war, wenn auch „der römische Pontifex" nur „mit Vorbehalt seine Approbation ertheilt" hat (S. 51). Denn sind die beiden Berichte über den Abendmahlstag z. B. überhaupt unvereinbar (S. 70), so ist auch die petrinische Predigt mit der johanneischen Angabe unverträglich und statt einer friedlichen Lösung erhalten wir eine gewaltsame.

Doch es handelt sich ja bei der Matthäus- und Markusfrage nicht in erster Linie darum, ob Matthäus oder Johannes, sondern ob Matthäus oder Markus den Vorzug verdiene. Daß aber diese Frage unbeantwortet bleibt, wenn man rein quantitativ zu Werke geht, dürften die bisher gemachten Versuche beweisen, auf die sich S. wiederholt beruft. Holtzmann und Weizsäcker suchten schließlich dadurch ein Verständniß zu erzielen, daß sie einen Urmarkus zu Hilfe nahmen. S. läßt das kanonische Markusev. dem Matthäusev. zu Grunde liegen und beruft sich nichts desto weniger auf die genannten Kritiker, die doch die Unmöglichkeit einer solchen Lösung constatiren.

S. findet es unerklärlich, daß, wenn der hebräische Matthäus echt apostolisch gewesen wäre, die Urschrift ver-

loren gieng (S. 29). Nun nimmt er aber nach Papias hebräische Logien des Matthäus an — wo ist die Urschrift derselben hingekommen? Darauf antwortet er: „Diese Sammlung von Vorträgen, deren Echtheit wir nicht anfechten, kann in keinem Falle verloren gegangen sein! enthält nicht gerade unser griechischer Matthäus eine ähnliche Zusammenstellung von Lehrreden in der Bergpredigt?" (S. 108.) Ist es etwas anderes, wenn wir sagen: die Evangelienschrift des Matthäus kann in keinem Falle verloren gegangen sein! Haben wir nicht unsern griechischen Matthäus? Was liegt näher als die Annahme, daß wir hier den Ersatz für das hebräische Original haben? Hier wie dort ist ein hebräisches Original, hier wie dort eine griechische Uebersetzung, hier wie dort ist die Urschrift verloren gegangen, hatte die Kirche im einen Falle die Obhut, so hatte sie dieselbe auch im andern, beides ist erklärlich oder unerklärlich. Dasselbe ist auch der Fall mit dem judaistischen Charakter des Matthäusev., der ja der Bergpredigt am wenigsten fremd ist. Was endlich die Berichtigung möglicher Mißverständnisse betrifft, so waren wir bis jetzt gewöhnt, die Klarheit, den Zusammenhang, die Logik u. s. w. des Markus rühmen zu hören, aber daß derartige Argumente einem zweischneidigen Schwerte gleichen, haben wir auch wiederholt bemerkt, und wir haben dem nichts mehr beizufügen.

Einen andern Weg zur Begründung der Markushypothese haben im Gegensatz zu der ganzen neuern Kritik zwei Anhänger der jetzt so ziemlich verschollenen Tendenzkritik, Ritschl und Volkmar eingeschlagen.

Ritschl, der früher ganz auf Seite der Tübinger Ten=

denzkritik stand [1]), hat sich in einer Abhandlung in den theologischen Jahrbüchern [2]) und in der zweiten Auflage des genannten Werkes [3]) offen den Vertretern der Markus-hypothese angeschlossen und auf letztere seine qualitative Geschichtsbetrachtung angewandt. Seine Ausführung ist zugleich ein kräftiges Heilmittel für die ganze Logiahypothese sammt der des Urmarkus (S. 509. 511. Entst. der K. 2. A. S. 28). Solchen Behandlungsweisen gegenüber, welche auf einer divinatorischen Kunst beruhen und nur dazu dienen können, eine an sich richtige Sache in ein schiefes Licht zu stellen, habe die analytische Methode allein einige Aussicht auf sichere Resultate. Diese habe aber mit der Ermittlung und Vergleichung des Gesammtcharakters der Evangelien zu beginnen. Die Priorität sei nach den Eigenthümlichkeiten des Markus, aber nicht so fast nach den dogmatischen, als den historischen zu bestimmen. Als solche führt er an:

1) Die Art, wie Jesus der Erkenntniß seiner Messianität durch die Dämonen und der Verbreitung des Rufes seiner Wunderkraft gegenüber sich verhält, bis die Ueberzeugung seiner Jünger davon, daß er Christus sei, durch das Bekenntniß des Petrus offenbar wird" (S. 513).

2) Mit großer Consequenz werden die Jünger als unfähig von Markus dargestellt, die Thaten und Wunder des Herrn zu begreifen" (S. 518).

3) Die dritte Eigenthümlichkeit findet sich in den alttestamentlichen Allegationen. „Diejenigen, welche in den Reden Jesu und der übrigen handelnden Personen vorkommen,

1) Die Entstehung der altkath. Kirche, 1. A. 1850.
2) 1851. S. 480—538.
3) Bonn 1857.

gehen sämmtlich auf die LXX zurück, so daß die Abweichungen, welche stattfinden, nur als gedächtnißmäßige Freiheiten erscheinen, welche das allgemeine Urtheil nicht aufheben" (S. 519).

In der That halten wir dafür — und die bisherigen Erörterungen dürften davon zeugen —, daß nur auf solchem Wege die synoptische Frage gelöst werden kann. Aber consequent durchgeführte Eigenthümlichkeiten entscheiden für sich nicht über die Priorität, sie weisen auf die Absicht, den Zweck des Verf., sie lassen die Tendenz errathen und mit Hilfe der Berücksichtigung des Leserkreises bestimmen. Die historischen Verhältnisse aber müssen die Zeit bestimmen, in welche eine solche Schrift zu versetzen ist und die Tendenz, oder wie man das Verfolgen eines bestimmten Zweckes nennen will, erklärt die Differenzen mit der vorausgehenden Schrift. So gut man die Entstehungszeit eines profanen Werkes durch Untersuchung der geschichtlichen Verhältnisse bestimmen kann, ebenso leicht wird sich die unsrer Synoptiker dadurch bestimmen lassen, daß man die Anfänge des Urchristenthums und dessen Entwicklung untersucht und aus dem Charakter der Schriften, unter Berücksichtigung der Tradition, die denselben entsprechenden Epochen herausfindet. Freilich muß man sich dabei hüten, seine dogmatischen Voraussetzungen in das Urchristenthum hineinzutragen, wie es der extreme Tendenzkritiker und Vertreter der Markushypothese, Volkmar in hohem Grade thut [1]). Es geschieht dies aber mit einer Willkür, die uns jeder weitern Kritik überhebt. Er steht mit seiner Auffassung auch ganz allein. Eine Erklärung des synoptischen Verhältnisses darf nie außer Acht lassen,

1) Die Religion Jesu und ihre erste Entwicklung 1857.

daß unsere Evangelien nur ein kleiner Ausschnitt aus der Menge der evangelischen Tradition sind und ihre Verfasser unbeschadet der historischen Wahrheit je nach den leitenden Gesichtspunkten mit einer gewissen Freiheit bei der Darstellung derselben verfuhren.

2.

Zur Chronologie Tertullians.

Zweiter Artikel.

Von Dr. H. Kellner,

Professor der Theologie in Hildesheim.

Es ist kein Wunder, wenn die Schriften eines so bedeutenden Denkers wie Tertullian von jeher besonders von ihrer speculativen Seite angezogen haben. Der reiche philosophische und dogmatische Inhalt, den sie in ihrem Schooße bergen, reizte bis auf die neueste Zeit vielfach die, welche sich vorzugsweise für solche Fragen interessiren, zu mannigfachen Untersuchungen. Die literar-historische Seite dagegen scheint uns bei Tertullian trotz mancher Bearbeiter, die sie gefunden hat, noch sehr im Argen zu liegen und es scheint, als ob bisher Alle, die von Tertullian wirklich etwas verstanden haben, sich auf die philosophische und dogmatische Seite geworfen hätten. So gibt auch unter den Neuern der eigentliche Monograph Tertullians, Neander, in der gedachten Beziehung wenig und darunter manches Irrige. Unter dem, was Kaye, Nösselt und Hesselberg vorgebracht haben, möchte nicht gar viel Stichhaltiges übrig bleiben, und da Tertullian das Unglück gehabt hat, keine Mauriner-Ausgabe

daß unsere Evangelien nur ein kleiner Ausschnitt aus der Menge der evangelischen Tradition sind und ihre Verfasser unbeschadet der historischen Wahrheit je nach den leitenden Gesichtspunkten mit einer gewissen Freiheit bei der Darstellung derselben verfuhren.

2.

Zur Chronologie Tertullians.

Zweiter Artikel.

Von Dr. H. Kellner,

Professor der Theologie in Hildesheim.

Es ist kein Wunder, wenn die Schriften eines so bedeutenden Denkers wie Tertullian von jeher besonders von ihrer speculativen Seite angezogen haben. Der reiche philosophische und dogmatische Inhalt, den sie in ihrem Schooße bergen, reizte bis auf die neueste Zeit vielfach die, welche sich vorzugsweise für solche Fragen interessiren, zu mannigfachen Untersuchungen. Die literar-historische Seite dagegen scheint uns bei Tertullian trotz mancher Bearbeiter, die sie gefunden hat, noch sehr im Argen zu liegen und es scheint, als ob bisher Alle, die von Tertullian wirklich etwas verstanden haben, sich auf die philosophische und dogmatische Seite geworfen hätten. So gibt auch unter den Neuern der eigentliche Monograph Tertullians, Neander, in der gedachten Beziehung wenig und darunter manches Irrige. Unter dem, was Kaye, Nösselt und Hesselberg vorgebracht haben, möchte nicht gar viel Stichhaltiges übrig bleiben, und da Tertullian das Unglück gehabt hat, keine Mauriner-Ausgabe

zu erhalten, indem Dom Ropinot und Genossen nicht an ihre Arbeit kamen, so möchte schließlich, so viel ich übersehen kann, immer noch der alte Pamelius derjenige sein, der die Chronologie dieses Schriftstellers am einsichtsvollsten behandelt hat. Da die Sachen nun so stehen, da Tertullian in die Kämpfe jener Zeit und die ganze Zeitgeschichte so tief verwickelt ist und die Chronologie doch vielfach erst die sichere Basis zu fernern Untersuchungen geben kann, so wird auch der kleinste Beitrag dazu nicht von der Hand zu weisen sein. Mögen damit die folgenden Berechnungen ihre Entschuldigung und Motivirung finden. Ich werde darin einige Bemerkungen, die sich mir bei der Uebersetzung Tertullianischer Stücke, die ich für den Kösel'schen Verlag in Kempten anfertige, aufgedrängt haben, zusammenstellen.

In einem frühern Artikel [1]) habe ich zu erweisen gesucht, daß 193 als Jahr der Bekehrung Tertullians zum Christenthum angesetzt werden müsse, und daß er in diesem Jahre oder 194 seine Satire de pallio abgefaßt habe. Wie alt mag er damals ungefähr gewesen sein? Aus der Art und Weise, wie er in den Kap. 30—35 des Apologeticus, wo er über die Unterthanentreue der Christen und die häufige Illoyalität der Heiden spricht, Vorfälle aus der Regierungszeit des Commodus und seiner Nachfolger, die er als Beweise seiner Behauptungen anführt, geht, abgesehen von andern Anhaltspunkten, hervor, daß er selbst zu jener Periode in Rom sich längere Zeit aufgehalten hat. Denn mit solcher Lebhaftigkeit prägen sich nur selbst erlebte Ereignisse ein und derartige kleine Züge nimmt man nur dann mit, wenn man sie selbst mitangesehen hat. Dies möchte ins-

1) Jahrgang 1870. Heft IV. dieser Zeitschrift.

besondere auch von dem Vorfall gelten, der sich bei dem Tode des Marc Aurel († 17. März 179) mit dem Archigallus in Rom ereignete [1]). Doch nicht der Vorfall, an sich ist es, was wir hier verwerthen wollen, sondern der Umstand, daß Tertullian die Erzählung einleitet mit den Worten: **Itaque majestatis suae in urbem conlatae grande documentum** ***nostra etiam aetate*** **proposuit.** Er verlegt den Vorfall mit diesen Worten also in seine eigene Lebenszeit und gibt deutlich zu erkennen, daß derselbe sich zu einer Zeit ereignete, deren er sich gut erinnern konnte, als er sich in einem Alter befand, wo dergleichen Vorfälle Eindruck machen, wo man sie sich merkt, wo man darüber ernstlich reflectirt. Es wird also kein zu kühner Schluß sein, wenn wir sagen, er habe im März 179 schon im reifern Jünglingsalter gestanden, sei mithin etwa um 160 n. Chr. geboren worden, nicht später. Dann wäre er zur Zeit seines Uebertritts zum Christenthum etwa 33 Jahre alt gewesen.

Wichtiger sind uns jedoch die Ermittlungen über den **Apologeticus**, für dessen Abfassung im Jahr 200, wie schon Pamelius vermuthet hat, oder 201, was mir das Wahrscheinlichste ist, wir glauben den evidenten Beweis beibringen zu können. Wer uns auf diesem Beweise folgen will, muß sich freilich durch ein ganzes Stück Römische Kaisergeschichte hindurchführen lassen. Denn die Quellen, d. i. die Profangeschichtschreiber jener Zeit sind nicht von der Beschaffenheit, wie wir sie wünschen. Spartianus schreibt oft undeutlich. Er macht zwar manchmal genaue chronologische Angaben und diese sind die Krystallisationspunkte unsrer Untersuchung, aber seine Geschichtserzählung springt

1) **Apol. c. 25.**

öfters ab, hält den Zeitfaden nicht durchgehends fest und wiederholt schon Gesagtes in undeutlicher Weise, daß man denken kann, es sei etwas Neues. Da kommt Herodian etwas zu Hilfe, der planmäßig nach der Reihenfolge der Begebenheiten erzählt, aber leider seinerseits die Chronologie gänzlich vernachläßigt. Von Dio Cassius, dem mustergültigen Geschichtschreiber, der uns wohl viele Verlegenheiten ersparen würde, sind die betreffenden Partien leider nur bruchstückweise und unzusammenhängend erhalten.

Und dabei liefern sie alle drei noch dazu im Ganzen sehr wenig Ausbeute, auch noch aus einem andern Grunde. Sie alle haben die characteristische Eigenthümlichkeit, daß sie nicht sowohl eine Geschichte des Reiches erzählen, als vielmehr die Geschichte oder besser gesagt die Geschichten der Kaiser, ihre Herkunft, ihre Feldzüge, Anekdoten, Siege und Schlechtigkeiten; auf Länder und Völker nehmen sie keine Rücksicht, nur auf die Personen der Kaiser, allenfalls auf ihre Familien und die nächste Umgebung; wo diese sich aufhalten, da spielt die Geschichtserzählung und die andern Provinzen existiren für diese Erzähler einstweilen nicht mehr. So erfahren wir denn aus dem ganzen langen Zeitraum der Kaisergeschichte über die Begebenheiten, welche sich in der Provinz Afrika zutrugen, so gut wie gar nichts.

Außer den genannten Schriftstellern haben wir noch spärliche Quellen Afrikanischer Kirchengeschichte in den acta Proconsularia der Martyres Scillitani und dem Berichte eines Ungenannten über den Tod der hl. Perpetua, Felicitas und Genossen. Indem wir diese mit den obigen Quellen, so wie drittens mit den Angaben Tertullians in Beziehung setzen und die gegenseitigen Berührungspunkte aufsuchen,

können wir sicheren historischen und chronologischen Boden gewinnen.

In dem Berichte über die Hinrichtung der Scillitanischen Märtyrer findet sich glücklicher Weise die Angabe, daß dies Ereigniß unter dem Consulat des Ti. Claudius Severus und C. Aufidius Victorinus d. i. 200 nach Christus geschehen sei [1]). Und zwar wurden dieselben an Zahl sechs Manns- und fünf Frauenspersonen von dem Proconsul Saturninus verhört und verurtheilt. Nun findet sich zum guten Glück dieser Saturninus bei Tertullian ebenfalls erwähnt und zwar mit dem bedeutungsvollen Zusatze: Er sei **der erste** gewesen, **der in Karthago** die Christen verfolgt habe [2]). Dieser Zusatz muß besonders beachtet werden. Wir schöpfen daraus die sichere Kenntniß, daß die junge Kirche von Karthago und ganz Afrika bis dahin noch von der Verfolgung verschont geblieben war, also von besonderem Glücke sagen konnte, und daß Speratus, Narzales oder Nazarius, Cittinus oder Cythius, Veturius oder Verus, Felix, Aquilinus, Lactantius so wie die Frauenspersonen Januaria, Generosa, Vestina, Donata und Secunda, die sog. Scillitanischen Märtyrer, die ersten eigentlichen Blutzeugen der Afrikanischen Kirche waren. Der genannte Saturninus hieß mit vollständigem Namen Ti. Vigellius Saturninus und war i. J. 198 Consul. Er wird also i. J. 199 Prokonsul von Afrika, welches eine senato-

1) Existente Claudio consule XIV. Cal. Augustas Ruinart. Ed. Ratisb. 1859. pag. 131.

2) Er erblindete später. Vigellius Saturninus, qui *primus hic* gladium in nos egit, lumina amisit. Ad Scap. c. 3. Dieser kleine Zusatz, der bisher ganz unbeachtet geblieben ist, gibt den Schlüssel für Vieles in die Hand.

rische Provinz war, geworden sein. Unter ihm litten am 17. Juli 200 die genannten elf Märtyrer den Tod.

Wir haben also hier ein festes Datum. Ti. Vigellius Saturninus war Proconsul in Carthago 199—201 und erster Christenverfolger daselbst. Setzen wir unsere Nachforschungen nach Afrikanischen Proconsuln weiter fort, so spricht Tertullian weiter von einem gewissen Hilarianus [1]), über den leider gar keine Notizen aufzufinden sind; er erscheint auch nicht in den Consularverzeichnissen. Letzteres erklärt sich daraus, daß er auch nicht eigentlicher Proconsul, sondern nur Lückenbüßer, Stellvertreter war. Denn in den Akten der hl. Perpetua und Felicitas wird er nur Procurator genannt [2]) und gesagt, er habe anstatt des verstorbenen Proconsuls Minucius Timinianus das Recht über Leben und Tod erhalten. Ein Consul dieses Namens findet sich nun leider auch nicht in den Consularfasten, wohl aber war ein Mucianus i. J. 201 Consul. Wenn also Minucius ein Schreib- oder Sprachfehler für Mucianus wäre, was anzunehmen, ich kein Bedenken trage, so wäre der Consul des J. 201 M. Nonius Mucianus (Timinianus) i. J. 202 Proconsul in Afrika geworden, bald darauf aber gestorben und durch Hilarianus provisorisch ersetzt worden, der indeß die Verwaltung, da er als Christenverfolger auftrat, doch immerhin längere Zeit hindurch geführt haben muß. Er setzte die Verfolgung fort oder begann sie von Neuem. In die Zeit seiner Amtsführung fällt das berühmte Martyrium des Revocatus und seiner Frau Felicitas, des Saturninus, Secundulus, Saturus und der vornehmen

---

1) Ad. Scap. 3.

2) Ruinart acta martyrum, Passio ss. Perpet. et Felic. p. 140. Ed. Ratisb.

Matrone Vivia Perpetua, deren Aufzeichnungen dem Martyrerberichte einverleibt sind. Vor ihnen hatten schon gelitten Jucundus, Artaxius und Saturninus [1]) welche verbrannt worden waren, ein gewisser Quintus war im Kerker gestorben. Die Verfolgung war also auch eine ziemlich ausgedehnte. Leider ist dieser Bericht nicht datirt und findet sich auch kein Anhaltspunkt um ein festes Datum zu gewinnen. Nur für den Tag wäre dies allenfalls der Fall; denn wir erfahren, daß die Märtyrer in langer und schwerer Haft gehalten wurden, um für die am Geburtstag des Cäsar Geta stattfindenden Spiele aufgespart zu werden. Doch ist selbst dabei noch der Widerspruch störend, daß das **Martyrologium Romanum** den Gedächtnißtag der genannten Heiligen auf den 7. März setzt, während Spartianus als Geburtstag des Geta ausdrücklich den 27. Mai angibt [2]). In Betreff des Jahres hat man also leider weiten Spielraum, nämlich von 202—212. Die Meisten entscheiden sich für 202. Indessen wir kommen hierauf nochmals zurück.

An eine dieser beiden Gruppen von Märtyrern muß Tertullians Schriftchen **ad Martyres** gerichtet sein. Denn ich glaube nicht, daß gleichzeitige Hinrichtungen einer größeren Anzahl von Bekennern außerdem noch vorkamen. Zwar gab es sonst noch einzelne Märtyrer, von denen wir keine nähere Kunde haben, wie Mavilus von Adrumet [3]); aber von den

1) Letzterer erscheint im Berichte zweimal § 1. und § 11. als verschiedene Person, ob durch Verwechslung oder weil zwei verschiedene Personen gemeint sind, bleibt zweifelhaft.

2) Ael. Spart. vita Getae c. 3. Ruinart sucht den Widerspruch dadurch auszugleichen, daß er sagt, nicht der wirkliche Geburtstag Getas 27. Mai sei damals gefeiert worden, sondern der Tag, wo er zum Cäsar ernannt worden sei. — Offenbar nur eine willkürliche Annahme!

3) **Ad. Scap. c. 3.**

Massenhinrichtungen, die vorkamen, hat sich, so dürftig auch unsere Quellen der Geschichte dieser Zeit sind, doch sicher jedesmal eine Kunde erhalten. Auch die Scillitanischen Märtyrer blieben 30 Tage im Kerker [1]), ein Zeitraum, immerhin lang genug, um eine derartige Schrift an sie zu richten. So haben wir auch hier leider die Wahl zwischen zwei Daten, 200 und 202. Doch möchte ich mich lieber für die spätere Märtyrergruppe entscheiden, weil sie offenbar viel länger im Kerker blieben, von den benedicti diacones Tertius und Pomponianus und vielen andern Gläubigen Besuche bekamen [2]) in einem sehr finstern Kerker sich befanden und theilweise sich Versuchungen zum Abfalle ausgesetzt sahen [3]), lauter Züge, die auch in Tertullians Schrift **ad Martyres** ihre entsprechende Erwähnung finden. Auch spricht Tertullian dreimal c. 4. 5. u. 6. vom lebendig verbrannt werden, eine Todesart, welche die drei vorhin Genannten erlitten hatten.

Gehen wir nun zu den Persönlichkeiten des Kaisers über und suchen wir hier die chronologischen Hauptdata zu gewinnen, so werden sie uns später sichere Anhaltspunkte gewähren. Septimius Severus in Leptis geboren am 8. April 146 [4]) stand als Pertinax am 28. März 193 ermordet wurde, in Pannonien, stürzte den Didius Julianus, der am 2. Juni desselben Jahres umkam, und datirt von 193 seine Regierung so wie den Besitz der tribunicischen Gewalt; denn bekanntlich bekleideten die Kaiser zur größern Sicherstellung ihres Lebens das Amt eines Volkstribunen jedes Jahr. Er kehrte i. J.

1) Saturninus proconsul dixit: Accipite moram XXX dierum, ut retractetis hujus sectae confessionem. Ruinart c. 3. p. 133.

2) Ruinart, acta mart. Passio ss. Perp. et Felic. c. 3 und 9.

3) Perpetua durch ihren Vater c. 5. ibid. Die Scillitaner waren dagegen nicht in Carthago zu Hause.

4) Spartianus Vita Sev. c. 1. Ed. Peter.

197 nach Besiegung des Albinus als Alleinherrscher nach Rom zurück. Hier hielt er, theils um seine Herrschaft völlig sicher zu stellen, theils aus natürlichem Hange zur Grausamkeit über die Anhänger des Albinus ein blutiges Gericht, wobei unter Andern die 41 vornehmen Römer hingerichtet wurden, welche Spartianus namentlich aufführt [1]). Doch gefiel es ihm nicht so ganz in Rom, ihn verlangte, berichtet Herodian, nachdem er soviel Römerblut vergossen hatte, nun auch nach Triumphen über die Barbaren. Doch blieb er ziemlich lange Zeit daselbst [2]). Im Frühjahr oder Sommer 200 zog er nach Syrien, bekriegte den Barsemias, König der Atreer, der ein Verbündeter seines früheren Gegners Pescennius Niger gewesen war, und rückte im Jahre 201 bis vor Ktesiphon, die Residenz des Artabanus, welche er unversehens überfiel. Sodann ging er mit seinem Heere wieder nach Syrien zurück, machte nun eine Reise oder vielmehr einen langen und langsamen Triumphzug durch Syrien, Palästina und Aegypten, kam so, auf dem Gipfel seines Ruhmes stehend, 202 wieder nach Rom zurück und bekleidete in diesem Jahre mit seinem Sohn Caracallus das Consulat. Dieses Jahr 202 war ein Jahr großer Festlichkeiten, Spiele und Spendenverwilligungen in Rom und im ganzen Reiche. Denn mehrere Anlässe drängten sich damals zusammen, erstens die eben erfochtenen Siege über die Armenier und Parther, dann die Verheiratung seines Sohnes Caracallus mit der Tochter des Plautianus, der freilich schon 203 umgebracht wurde, und endlich der Antritt des zehnten Regierungsjahres des Severus die sog. decennalia, welche immer mit großer Feierlichkeit von den Kaisern, welche es erlebten,

1) Vita Severi c. 13.
2) Ἱκανὸν χρόνον Herod. III. 9.

begangen wurden. Es läßt sich denken, daß die damit verbundenen Festlichkeiten und Spiele vielfach Anlaß zu Christenverfolgungen wurden, zumal, da Severus kurz vorher von Palästina aus also Anfangs 202 ein Verfolgungsedict gegen sie erlassen hatte [1]).

Wir haben nun die Hauptincidenzpunkte in der Zeitfolge hergezählt. Um die Probe der Richtigkeit der Rechnung zu machen, oder auch um den Schlüssel dazu erst zu finden, muß man freilich von hinten anfangen und das Jahr 202 zum Ausgangspunkte nehmen. Wenn man dann an der Hand Herodian's und Dio's die Zeitdauer, welche für die einzelnen Hauptactionen nöthig war, ermittelt, so wird man obige Angaben gewinnen. Jenen Anhaltspunkt macht nämlich die Notiz des Spartianus zu einem festen, wonach Severus mit seinem ältesten Sohne das Consulat noch in Syrien befindlich angetreten habe. Also befand sich Severus am 1. Jan. 202 noch in Syrien [2]). Im vorhergehenden Winter oder Spätherbst (also 201) hatte er in Ktesiphon seinen Einzug gehalten [3]). Der eigentliche Feldzug gegen die Parther begann mithin Ende Sommer 201. Vorher hatte sich Severus erst in Syrien von der Niederlage erholen müssen, die er sich in den zweimal wiederholten unglücklichen Unternehmungen gegen die Stadt Aträ und deren König Barsemias zugezogen hatte, der ein Bundesgenosse des Pescennius Niger gewesen war [4]). Bei diesen Unternehmungen zeigte Severus

1) Spartian. Severus c. 17. ed. Peter I. 137.

2) Dein cum Antiochiam transisset, data virili toga filio majori, secum eum consulem designavit et *statim in Syria* consulatum inierunt. Spart. ib. c. 16. a. E.

3) *Aestate* igitur jam exeunte Parthiam ingressus Ctesifontem pulso rege pervenit et cepit *hiemali* prope *tempore*.

4) Herodian III, 9.

im Ganzen sehr wenig Feldherrntalent, so wie er auch seinen schließlichen Erfolg gegen die Parther nur einem glücklichen Ungefähr zu verdanken hatte. Wenn man die Darstellung des Spartianus liest, so könnte man glauben, daß seine Uebernehmungen im Orient einzig und allein den Parthern gegolten hätten, aber aus Herodian und Dio Cassius sehen wir, daß er vor diesem glücklichen Zuge erst bedeutendes Mißgeschick hatte. Bei Dio Cassius, der nur im Auszuge erhalten ist, läßt sich die Zeitfolge nicht mehr verfolgen, wohl aber bei Herodian. Nach dessen Erzählung folgten die Begebenheiten sich so: Bei seiner Ankunft im Orient, bedrohte Severus zunächst Armenien, aber der König dieses Landes bat um Frieden. Nun konnte er also „eiligst“ gegen Aträ vorrücken. Auch Angarus König von Osroëne unterwarf sich und stellte Hilfstruppen. Sofort durchzog Severus Mesopotamien und Adiabene [1]) und fiel in das Atrener Land ein. Nachdem er dort, wie gesagt, Unglück gehabt hatte, gelangte er, durch einen Zufall von seinem eigentlichen Wege verschlagen, in den Besitz von Ktesiphon und ließ es nun bei diesem Erfolge als Schluß des Feldzuges wohlweislich bewenden. Daß er sich in Syrien erst von seiner Niederlage bei Aträ erholen mußte, deutet Spartianus nur sehr zart an [2]). Das war also im Sommer 201. In dem vorausgegangenen Winter also 200 auf 201 müssen nun seine frühere Unternehmungen gegen Osroëne, Adiabene und Aträ gefallen sein, denn, wie Spartianus sagt, führt man in jenen Gegenden besser im Winter Krieg

1) Daß er auch einen Theil von Arabia felix durchzogen habe, ist nur ein geographischer Irrthum des Herodian.

2) Venit in Syriam Parthosque summovit. Sed postea in Syriam *rediit* ita ut se pararet ac bellum Parthis inferret. Severus c. 15.

als im Sommer. Er muß also seinen Zug nach dem Orient zu Anfang des Jahres 200 angetreten haben, und die gesammte Expedition des Severus nach dem Orient so wie seine Abwesenheit von Rom wird folglich vom Sommer 200 bis zum Frühling (etwa Anfang März) des Jahres 202 gedauert haben. Mit den einzelnen Vorkommnissen dieses Zuges stehen nun die uns hier interessirenden Ereignisse in mannigfachem Zusammenhang.

Einen Umstand müssen wir nun zunächst vor allen andern ins Auge fassen; er wird uns dann wieder auf Tertullian hinüber leiten. Severus verfolgte während seines Aufenthalts in jenen Gegenden, wo sein früherer Gegner Pescennius Niger ehemals lange sein Wesen getrieben hatte, dessen daselbst noch übrige ehemalige Anhänger und ließ, besonders auf Anstiften des Plautianus, eine Anzahl derselben hinrichten. Auch mehrere von seinen eigenen Freunden und Anhängern fielen seinem Argwohn und seiner Eifersucht zum Opfer [1]) als hätten sie ihm nach dem Leben gestrebt. Endlich ließ er eine größere Anzahl Leute tödten auf die Anschuldigung hin, sie hätten Chaldäer und Wahrsager de salute Caesaris befragt [2]). Dieses geschah besonders, nachdem Severus gegen Aträ Unglück gehabt hatte, also als er in besonders gereizter Stimmung war, wie aus Dio Cassius hervorgeht, mithin im Jahre 201.

Hier ist nun der Punkt mit Tertullian einzusetzen. Er wirft in Apologetikus c. 35. die Anschuldigung der Untreue gegen die Kaiser, den die Heiden den Christen beständig machten, auf diese selbst zurück und erwähnt, daß nicht bloß

1) So besonders Julius Crispus und Laetus. Letzterer, weil er bei den Soldaten beliebter war als Severus selbst. Dio Cass. 75. c. 10.

2) Spart. Vit. Sev. c. 15.

das gemeine Volk über die Personen der Kaiser schimpfe und lästere, sondern auch aus den vornehmen Ständen, dem Senat, Militär, ja aus den Pallastbedienten selbst die Aufrührer und Mörder der Kaiser hervorzugehen pflegten. Nachdem er dafür Beispiele aus früherer Zeit: Sigerius, Parthenius, Narcissus, als eigentliche Mörder, Cassius, Niger und Albinus als Aufrührer angeführt hat, kommt er auf die allerneuesten Ereignisse und gibt uns so den Zeitpunkt der Abfassung seiner berühmten Apologie leichtlich zu errathen. **Sed et qui *nunc* scelestarum partium socii aut plausores *quotidie* revelantur, post vindemiam parricidarum racematio superstes, quam recentissimis et ramosissimis laureis postes praestruebant!** Tertullian gibt in diesen Worten deutlich zu erkennen, daß gerade im Augenblicke seines Schreibens eine Hetze und Jagd auf staatsgefährliche Personen und Feinde des Kaisers stattfinde, und daß früher schon einmal ein noch umfassenderes Gemetzel stattgefunden habe. Jenes bezeichnet er mit etwas unschicklichem, um nicht zu sagen, rohem Ausdruck als die Weinlese, die eigentliche Ernte, das jetzige Gericht hingegen als die noch übrige Nachlese. Man könnte an sich wohl seine Worte auch auf die Abschlachtung der Anhänger des Albinus in Rom beziehen; denn auch dieses Drama vollzog sich in zwei Akten [1]) und so habe ich mit vielen Anderen die Sache früher auch aufgefaßt [2]). Allein es ist wohl richtiger, die Verfolgung

1) Der erste spielte in Gallien und Spartianus sagt davon: Interfectis innumeris Albini partium viris, inter quos multi principes civitatis etc....; tum et Hispanorum et Gallorum proceres multi occisi sunt. *Vita Sev.* c. 12. Der zweite spielte in Rom, wo etwas später die 41 vornehmen Römer hingerichtet wurden, die Spart. c. 13 nennt.

2) In meiner Uebersetzung ausgewählter Schriften Tertullians. Kempten 1870. S. 18 und 19.

der Anhänger des Albinus als den ersten Akt, als eins als die große Schlächterei, zu fassen und den Ausdruck **vindemia** darauf zu beziehen, unter der **racematio** (Nachlese) dagegen den zweiten Akt, die Verfolgung der Anhänger des Pescennius Niger in Syrien vom Jahre 201 zu verstehen. Dazu nöthigen folgende Gründe. Die Entdeckung derselben fand nach und nach statt; **quotidie revelantur**, sagt Tertullian; **inter haec Pescennianas reliquias persequebatur etc.** schreibt Spartianus. Tertullian spricht weiter in einem und demselben Athem damit auch von solchen, welche **astrologos et haruspices et augures et magos de Caesarum capite consultant**, Spartianus sagt: **Multos etiam, qui Chaldaeos aut vates de sua salute consuluissent, interemit.** Und wenn wir zu den Nachstellungen, dem **hosticum, quod de** ***palatiis ipsis*** **spirat** ein Gegenstück bei Spartianus suchen, so sind es die Freunde, die Severus **quasi vitae suae insidiatores appetebat**, die oben genannten Crispus und Laetus. Dazu scheint endlich die im Apologeticus vorkommende Erwähnung der Parther als Feinde des Römerreichs **ipsosque Parthos** [1]) auf das Jahr 201 zu führen. Wie sollte Tertullian sonst gerade in diesem Zusammenhang dazu kommen, den Parther zu erwähnen?

Nehmen wir dazu noch Folgendes. Tertullian rühmt von den frühern Prokonsuln und Präsides von Afrika vor Saturninus Vigellius ihre Milde, so an Cincius Severus († zw. 197—200) [2]) Vespronius Candidus, Asper und Pudens [3]). Wenn also vor Vigellius Saturninus keine

1) Tertullian Apol. c. 37.

2) Nicht wie Dodwell meint zwischen 202 und 206.

3) Ad. Scap. c. 4.

eigentliche blutige Christenverfolgung in Karthago stattfand, wie oben nachgewiesen, und wenn die Hinrichtung der Scillitanischen Märtyrer am 17. Juli 200 das erste Beispiel der Art war, so hatte Tertullian, der ja damals dauernd in Karthago lebte, vor dem Jahre 200 keine unmittelbar praktische Veranlassung gehabt, in dieser Weise für die Christen zu intercediren und eine derartige Schutzschrift zu verfassen. Er schrieb seinen Apologeticus daher im Jahre 201 n. Chr. Er schrieb ihn zweitens während oder kurz nach einer Verfolgung. Dies geht unter anderem deutlich daraus hervor, daß er im Schlußkapitel sagt: **Nam et *proxime* ad lenonem damnando Christianam potius quam ad leonem confessi estis etc.** War nun aber die Verfolgung gegen die Scillitanischen Märtyrer die erste in Karthago, wie oben nachgewiesen, so kann der Apologeticus nicht vor dem 17. Juli 200 geschrieben sein. Seine Abfassung im Jahr 200 oder besser 201 ist also sicher gestellt.

Wenden wir uns nun noch in Kürze zu den Söhnen des Severus, da auch ihre Personen hie und da für unsern Gegenstand wichtig werden, so ließ sie Severus gleich von Anfang seiner Regierung an als kaiserliche Prinzen und Thronnachfolger auftreten [1]). Caracallus war geboren 174 und erhielt den Titel Cäsar, als sein Vater nach der Besiegung des Albinus nach Rom zurückgekehrt war [2]) also 197 und zwar auf Betreiben des Vaters vom Senate nebst den **insignibus imperatoriis**; den Beinamen Antoninus hatte er damals schon. Bei Gelegenheit der glücklichen Erfolge

1) Dies ist es wohl, was Herodian III, 9 sagen wollte.

2) **Caesarem deinde Bassianum Antoninum a senatu appellari fecit, decretis imperatoriis insignibus. Spart. Sev. c. 13.**

im Partherkriege also Ende 201 wurde er von den Soldaten als Mitregent begrüßt [1]). Sodann erhielt er die Toga virilis und wurde Consul i. J. 202 und nochmals i. J. 205 [2]). Endlich im Brittanischen Feldzuge, als Severus immer leidender wurde, riefen ihn die Soldaten zum Augustus aus, was der Vater, dem er mehrmals nach dem Leben gestrebt hatte, sehr übel nahm [3]). Er kam um am 8. April 217 dreiundvierzig Jahre alt [4]).

Was Geta betrifft, so müssen wir unsere Berechnungen mit seinem Tode anfangen. Er war nach der Angabe des Dio Cassius [5]) bei seiner Ermordung 22 Jahr 9 Monate alt; da er nun nach Spartianus [6]) am 27. Mai 189 zu Mailand geboren war, so fällt sein Tod Ende Februar 212; er regierte also, da Severus am 4. Febr. 211 starb, ungefähr ein Jahr lang mit seinem Bruder, als gleichberechtigter Imperator und Augustus. Zum Cäsar war er von den Soldaten bei derselben Gelegenheit 201 ausgerufen worden, als sein älterer Bruder zum Mitregenten erhoben wurde [7]). Consul war er 203, 205 (mit seinem Bruder) und 208. Es bestätigt sich also auch bei dieser Untersuchung, was in

---

1) Ob hoc etiam filium ejus Bassianum Antoninum, qui Caesar appellatus jam fuerat, participem imperii dixerunt milites. Ibid. c. 16. Spartianus gibt hiebei an, Caracallus sei damals 13 Jahre alt gewesen, was zu den sonstigen Angaben nicht stimmt. Es liegt also entweder ein Schreibfehler vor oder die Angabe soll auf Geta gehen, der damals allerdings 13 Jahre alt war.

2) Spart. vita Sev. c. 16.

3) Spart. ibid. c. 18.

4) Spart. Anton. Carac. c. 9.

5) Dio Cass. lib. 77. c. 2.

6) Vita Getae c. 3.

7) Spart. vita Severi c. 16 und vita Getae c. 5. Post Parthicum bellum, cum ingenti gloria pater floreret.

unserm ersten Artikel behauptet worden ist, daß es in diesem ganzen Zeitraum niemals drei Augusti und drei Imperatores gab, sondern höchstens zwei Imperatores, Severus und Caracallus von 202—211 und wiederum zwei vom Tode des Severus bis zur Ermordung des Geta im Febr. 212. Die Schrift ad Scapulam kann darum erst nach dem Febr. 212 verfaßt sein, weil in derselben von Severus, wie von einem Verstorbenen geredet wird [1]) und auch nicht von zwei Kaisern die Rede ist, sondern von Antoninus d. i. Caracallus allein [2]). Damals war Scapula Proconsul, ohne Zweifel dieselbe Person mit Scapula Tertullus, dem Consul des Jahres 195. Dieser Mensch war ein echter Hofschranze; denn Capitolinus berichtet, daß er schon mit der Gemahlin des Antoninus Pius Buhlschaften getrieben habe, und zwar ungestraft [3]).

Es lassen sich nun aus den angeführten Ereignissen auf die stattgehabten Verfolgungen Schlüsse machen. Die gehäuften Festlichkeiten und Spiele des Jahres 202 wurden nämlich ganz sicher Anlaß zu Verfolgungen in den verschiedensten Theilen des Reiches und insbesondere auch dazu, Christen auf die Arena zu bringen. Wir nehmen darum auch keinen Anstand, das Martyrium von Perpetua und Genossen in dieses Jahr zu versetzen, und glauben auch die oben berührte Differenz in den Datumsangaben dabei erklären zu können. Wenn das Calendarium Romanum Perpetua und Felicitas auf den 7. März setzt und gleichwohl der Geburtstag des Cäsar Geta erst am 17. Mai

1) Ipse etiam Severus, pater Antonini, Christianorum memor fuit c. 4.

2) Ad Scap. l. c.

3) Vita M. Antonini c. 29.

war, so muß man sich erinnern, daß die Märtyrer in zwei Partien zum Tode geführt [1]), also auf zwei verschiedene Festlichkeiten vertheilt wurden; Jucundus, Artaxius und Saturninus werden im März lebendig verbrannt, während die Uebrigen noch bis zum natale Getae Caesaris in einem schrecklichen Kerker bleiben mußten. Tertullian hatte damals also die schönste Gelegenheit eine Schrift wie die ad Martyres zu verfassen. Daß aber außerdem zu andern Zeiten auch noch solche Spiele und mithin auch solche Hinrichtungen öfters stattgefunden haben, möchte ich nicht glauben. Denn man versparte ja die Märtyrer absichtlich auf den Geburtstag des Geta. Und zweitens wäre bei allzu häufiger Wiederkehr der Spiele die Sache denn doch auch zu kostspielig geworden, wenn man sie in allen Provinzialstädten Jahr aus Jahr ein so oft wie in Rom veranstaltet hätte. Daß sie in Rom so häufig als möglich dem stets nach Brot und Circusspielen schreienden Pöbel geboten wurden, versteht sich von selbst und es wird auch namentlich in Betreff des Severus erzählt, daß die Spiele unter ihm von nie geschehener Pracht gewesen seien [2]). Dagegen war der äußere Apparat in den Provinzialstädten, wie sich erwarten läßt, ein viel dürftigerer. Sehen wir zu, was i. J. 202 bei den Spielen in Karthago, wobei die genannten Märtyrer umkamen, an Thieren zum Besten gegeben wurde, so war es ein Bär, ein Leopard und eine wilde Kuh [4]). Das war die ganze Herrlichkeit. Wahrhaftig kein großartiger Apparat! Das Beste ist ohne Zweifel

1) Vgl. das Martyrium Perp. et Fel. c. 1 mit c. 11.

2) Dio Cass. lib. 76. c. 1. cfr. lib. 75. c. 16. Herodian. III. c. 10.

3) Martyr. S. Perp. et Fel. c. 19 und 20.

stets nach Rom gegangen, um dem verwöhnten Pöbel der Hauptstadt Abwechslung zu bereiten [1]).

Hier ist der Ort, auch noch auf die Schrift de corona etwas näher einzugehen, zunächst nicht sowohl um eine bestimmte Ansicht aufzustellen, als vielmehr um eine Behauptung Nössel't's umzustürzen. Nösselt glaubt, die genannte Schrift sicher datiren zu können und versetzt sie ins Jahr 201. Auch glaubt er damit eine sichere Basis für die ganze Chronologie Tertullians und für die Ermittlung des Jahres seines Uebertritts zum Montanismus gewonnen zu haben. Hesselberg bricht über diese Entdeckung in ein wahres Freudengeschrei aus: „Wir dürfen wohl für die Krone der Nösselt'schen Untersuchungen den Erweis erklären, den er aus dem im Eingang der letzten Schrift erwähnten Geschenk an die Soldaten für die Abfassung derselben im Jahre 201 geliefert hat" [2]). Sehen wir uns Nösselt's Hauptbeweis näher an, so beruht derselbe auf einem „elegantissimus nummus thesauri olim Schwarzburgici nunc Gothani". Auf diesem elegantissimus nummus steht die Inschrift: SEVERUS AUG. PART. P. M. TR. P. IX und er zeigt auf der andern Seite die Bilder des Caracallus und Geta. Was kann nun der ruhige, besonnene Betrachter dieses elegantissimus nummus daraus schließen? Nichts weiter, als daß er aus dem IX. Jahre der Tribunicischen Gewalt, also dem neunten Regierungsjahre des Severus d. i. 201 stammt, und daß Severus damals schon den Beinamen Parthicus angenommen hatte, was er nach seinem zweiten Kriege gegen

1) In Rom gingen damals bei denselben Spielen in allem 700 wilde Thiere darauf, darunter sehr seltene und sogar ein nie gesehenes indisches Thier, ein Corocotas. Dio Cass. 26, 1.

2) Hesselberg, Tertullians Lehre u. s. w. S. 76.

die Parther that [1]). Das konnte er aber sofort nach seinem Siege über dieselben 201 mit Fug und Recht auch thun. In welcher Verbindung dieser elegantissimus nummus nun mit der Schrift Tertullians de corona steht, kann ich aus den Nösselt'schen Entwicklungen weiter nicht entnehmen.

Die leitenden Gesichtspunkte zu einer Zeitbestimmung der genannten Schrift könnten dagegen nur folgende sein. 1) Es wird ein Donativum ausgetheilt zu einer Zeit, da es mehrere mindestens zwei Kaiser gab. Solche gab es gemäß obigem Nachweis von 202 bis zum Tode Getas 212. Obwohl Severus gegen die Soldaten aus Princip nicht geizte, um sie an sich zu fesseln, so sind doch zwei Gelegenheiten, wo er sich besonders freigebig zeigte, von den Geschichtschreibern noch ausdrücklich angemerkt worden, erstens ehe er den Feldzug nach dem Orient antrat [2]), und zweitens bei Gelegenheit seines Triumphes über die Parther während seines Consulates 202, wovon Spartianus sagt: Post hoc dato stipendio cumulatiore militibus Alexandriam petit [3]). 2) Das Donativum wird nach einem errungenen Siege der Armee gegeben. Darauf bezieht sich der Lorbeerkranz auf den Köpfen der Soldaten. Sie trugen diesen gewiß nicht jedesmal, wenn sie Geld ausgezahlt bekamen; denn derselbe wird ja hier gerade die spezielle Ursache zur Entdeckung des christlichen Soldaten. Alles scheint also auf das große Festjahr des Severus 202 hinzuführen. Jedoch treffen beide Um-

1) Et Parthicum nomen meruit sagt Spart. v. Sev. c. 16. Vorher hatte er c. 9 erzählt, et Parthicum nomen *excusavit*, ne Parthus lacesseret.

2) Spart. Sev. c. 14. Profectus dubius ad bellum Parthicum est edito gladiatorum numere etc.

3) Spart. l. c. c. 16.

stände auch für das Jahr 211 zu. Auch damals gab es zwei praestantissimi imperatores, sie kamen ebenfalls von einem siegreichen Feldzuge, dem gegen die Brittanier, zurück, und daß sie bei dieser Gelegenheit die Armee beschenken mußten, war nach den damaligen Zuständen des Kaiserthums unvermeidlich und ist mehr als gewiß.

So viel steht also fest, daß die Schrift de corona nicht vor dem Jahre 202 geschrieben sein kann, weil es erst von diesem Jahre an wieder zwei Imperatoren im Römischen Reiche gab. Wir ersehen aber aus einem andern Umstande, daß sie, so vieles auch für dieses Jahr zu sprechen scheint, doch 202 nicht verfaßt sein kann. Denn nach den eigenen Aeußerungen Tertullians ist die Schrift nicht während einer Verfolgung, sondern zur Zeit der Ruhe abgefaßt und Viele fürchteten, das von ihnen für unnöthig und übereilt gehaltene Hervortreten des Soldaten könne: tam bonam et longam pacem sibi periclitari [1]) und beklagen dies. Es war also eine lange, schöne Zeit des Friedens vorausgegangen. Nun aber war gemäß obigem Nachweise 202 ein Jahr heftiger Christenverfolgungen unter Hilarianus, welche schon i. J. 200 ihren Anfang genommen hatten. Es kann auch nicht die Ruhe gemeint sein, deren sich die Afrikanische Kirche vor Saturninus von Anfang an bis zum Jahr 200 überhaupt erfreute; denn dann wäre die Schrift de corona 200 oder noch früher zu setzen, was ja wegen der praestantissimi imperatores nicht angeht. Der Thatbestand ist also einfach der, daß sich die Afrikanische Kirche von 202 an etwa sieben Jahre der Ruhe erfreute, dann 211 folgt der Proconsul Scapula, mit dem wieder die Verfolgung begann, und 211

1) De corona c. 1.

war das Triumphjahr für Caracallus und Geta; denn beide kamen als Sieger aus Brittanien zurück. Als Sieger, Triumphatoren und neue Kaiser hatten sie doppelte Ursache, den Soldaten ein Donativum zu geben. Und so wurde denn für Afrika die Austheilung desselben die Ursache, daß ein Soldat als Christ entdeckt wurde und bald danach die Verfolgung durch Scapula begann. Die Schrift de corona ist also im Jahre 211 geschrieben, bald nach der Rückkehr der beiden jungen Kaiser aus Brittanien, die etwa im März 211 erfolgt sein muß. Die Datirung Nösselt's dagegen kann als evident falsch erwiesen gelten.

Schließlich sei es mir gestattet, hier noch einige Beobachtungen, die ich gemacht zu haben glaube, einzureihen, wenn sie auch nicht gerade ganz streng zur Chronologie, sondern nur zur Lebensgeschichte Tertullians im Allgemeinen gehören.

Die Bücher ad uxorem gehören ohne Zweifel in eine ziemlich frühe Zeit unseres Autors, da sie die zweite Ehe und die Flucht in der Verfolgung [1]) noch gestatten. Auch ist bei dem Naturell Tertullians keine Annahme natürlicher, als daß er sofort oder doch sehr bald nach seiner Bekehrung zum Christenthum, aus Begeisterung für die Enthaltsamkeit, sich von seiner Gattin getrennt und die eheliche Gemeinschaft aufgelöst habe. Dabei mußte er natürlich für den Lebensunterhalt seiner Frau in irgend einer Weise sorgen. Und daß er dies gethan, deutet er im Eingang auch genugsam an [2]). Wir gewinnen dabei hinsichtlich seiner Lebensverhältnisse die kleine Notiz, daß er ziemlich bemittelt gewesen sein muß. Denn er sagt daselbst: „Haben wir ja schon mit

1) Ad uxor. I, 3.
2) Ad uxor. I, 1.

den zeitlichen Angelegenheiten so viel zu thun und wollen wir doch, daß für jedes von uns Beiden gesorgt sei. Wenn wir für solche Angelegenheiten Urkunden errichten, warum sollten wir nicht u. s. w." Wenn er sich also bei dieser Ehescheidung in der Lage befand, Urkunden errichten zu können und zu müssen, so muß er Vermögen gehabt haben. Und wie hätte er auch sonst können seinen Studien in der Weise, wie er es that, obliegen? Ein Mann, der in der Lage war, als er ein Werk über die Seele zu schreiben vorhatte, erst eigens noch etwas Medizin studiren zu können [1]), muß eine sorgenfreie Existenz gehabt haben. Nur so erklärt sich auch eine so ausgiebige schriftstellerische Thätigkeit, wenn er ganz oder doch vorzugsweise als Lehrer und Gelehrter lebte.

Wie aber, war denn Tertullian nicht Priester zu Karthago? Ich will das keineswegs leugnen, habe aber doch meine besondern Ansichten darüber, die Manchen vielleicht etwas ketzerisch vorkommen mögen. Schon Neander hat die Wahrnehmung gemacht, daß er niemals von seiner Priesterwürde rede, als nur an einer Stelle im Buche de anima [2]). Ich glaube diese negative Bemerkung noch durch eine positive Beobachtung verstärken zu können, die nämlich, daß er an mehreren Stellen seiner Schriften sich von der Priesterschaft ausdrücklich ausnimmt und von sich als einem Laien redet. Dies thut er z. B. in einer Schrift, wo er gegen einige kleine Mißbräuche schon mit einiger Bitterkeit eifert. Er gibt da zu verstehen, daß er freilich keine hierarchische Stellung habe, daß er ein homo nullius loci und also formell nicht so ganz berechtigt sei, sich über solche Dinge auszusprechen [3]).

---

1) De anima c. 2. Sed et medicinam inspexi etc.
2) De anima c. 9. Neander, Antignosticus S. 13.
3) De orat. c. 20. Nos vel maxime nullius loci. Auch das

Wenn diese Aeußerungen vielleicht noch nicht bestimmt genug lauten sollten, so läßt eine Stelle in der Schrift **de exhortatione castitatis** keinen Zweifel mehr übrig, daß er zu einer Zeit, als er schon Montanist war [1]), sich selbst noch zu den Laien zählte. „Sind **wir** Laien nicht auch Priester?" sagt er dort in communicativer Weise. **Vani erimus, si putaverimus, quod sacerdotibus non liceat, laicis licere. Nonne et laici sacerdotes sumus?** Wie hätte er sich hier einschließen können, wenn er nicht selbst noch Laie gewesen wäre? Und warum so viel Eifer, die Laien in gewisser Weise den Priestern gleich zu stellen, wenn er selbst Priester war?

Allein Hieronymus sagt ja doch ausdrücklich, Tertullian sei bis zu seinem mittleren Lebensalter Priester der katholischen Kirche geblieben. Wenn auch des Hieronymus Nachrichten über Tertullian im Ganzen nur auf spärliche Quellen schließen lassen und entschieden unrichtig einen persönlichen Conflikt mit der Römischen Geistlichkeit behaupten, so wollen wir doch seine sonstige Glaubwürdigkeit nicht anzweifeln. — Man würde sich die Sache, wenn unsre obige Bemerkung, woran kaum zu zweifeln, richtig ist, nur so vorzustellen haben, daß Tertullian erst ziemlich spät Priester geworden und folglich nicht eben lange Priester der katholischen Kirche geblieben sei. Man kann sich dann die Sache so denken, daß er schon frühe Montanistische Anschauungen gehegt habe, ja vielleicht sie schon von Rom mitbrachte, daß er dabei aber, obwohl er, was sich bei seinem stürmischen Charakter auch nicht

---

super meum modulum pronuntiare constanter c. 22 soll schwerlich ein bloßer Ausdruck der Bescheidenheit sein.

1) De exh. cast. c. 10.

annehmen läßt, eben kein Hehl daraus machte, doch erst ziemlich spät mit der kirchlichen Autorität darüber in Conflikt kam. Diese Vorstellung von der Sache entspräche dann sowohl den dürftigen Berichten der Quellen als der Psychologie; denn so pflegt es ja in solchen Fällen zu gehen [1].

Wenn auch die vorgelegten Combinationen hie und da etwas complicirt erscheinen mögen, so ist man doch bei dem vorliegenden Gegenstande auf Combinationen angewiesen. Den Vorwurf, daß sie ohne Basis und bloß in die Luft gebaut seien, haben wir jedoch bei allen diesen Combinationen angelegentlichst zu vermeiden gesucht.

---

1) Wilh. Hoffmann hätte demnach nicht so ganz Unrecht gehabt, wenn er in seiner Dissertation Wittenberg 1739 die Meinung ausspricht, Tertullian habe seine Schriften sämmtlich als Montanist verfaßt.

3.

Das Joh. Ev. V, 1 erwähnte Fest.

Von Friedrich Stawars.

Im Evangelium Joh. V, 1, lesen wir: „*Μετὰ ταῦτα ἦν ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων καὶ ἀνέβη ὁ Ἰησοῦς εἰς Ἱεροσόλυμα*“. Was für ein Fest war dieses? Dr. Sepp sagt (vgl. Leb. Jes. 1853, I. B. S. 311): „Schon in der ältesten Christenheit bestand der Zwiespalt über diese Festbestimmung. Bereits der heilige Chrysostomus, dann Theophylact, Euthymius, Maldonat u. a. erheben ihre Stimme für das Pfingstfest — die Kirche aber hat noch nicht darüber entschieden. Und dennoch, glauben wir, tritt kein Gewährsmann wider uns auf, wenn wir ein- für allemal behaupten: es ist das Pascha!“ Durch diese Behauptung angeregt, wollen wir in Folgendem untersuchen, ob es wirklich Pascha, oder ob es vielmehr ein andres Fest der Juden gewesen sei.

Man hat sich bemüht durch Deutung des Ausdruckes: „*ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων*“ den Namen des Festes zu bestimmen. Es wurde dasselbe als: „das Judenfest *κατ᾽ ἐξοχὴν* aufgefaßt, mit Hinweisung darauf, daß einzelne codd. den Artikel vor *ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων* bieten, was aber spätere

Korrektur ist (vgl. Wieseler: chronol. Synopse S. 211). Die Einen (Hug, cf. Wieseler a. a. O. S. 211, 2) verstanden darunter Purim, Andre (Sepp, a. a. O. S. 311 und 312) Pascha, wieder Andre (cf. Wieseler a. a. O. S. 212 mit S. 211. 2) Pfingsten, und Manche (vgl. Sepp, a. a. O. S. 311 und 312) das Fest der Laubhütten. Es ist auch nicht möglich zu erweisen, daß eines der jüdischen Feste vorzüglich: „Judenfest" genannt worden sei oder genannt zu werden verdiene. Sodann ist einerseits gesagt worden, daß ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων nicht „Pfingsten" sein könne, weil sonst der Evangelist dieß ebenso wie die anderen großen Feste ausdrücklich genannt hätte; andererseits wurde geschlossen, daß es Pascha, oder Laubhütten oder Tempelweihe nicht sein könne, sondern ein sonst vom Ev. nicht genanntes Fest, also grade Pfingsten oder Purim sein müsse, weil jene wohl, wie an den übrigen Stellen, auch c. V, v. 7 ausdrücklich mit Namen angeführt worden wären (cf. Kath. Kirchen-Lexikon). Wiederum wurde bemerkt, es müsse ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων eines der 3 Hauptfeste bezeichnen [1], da Johannes nach Hauptfesten resp. Osterfesten sein Evangelium geordnet habe; dagegen ist hervorgehoben worden, daß es kein Hauptfest andeute, weil es dann gewiß mit Namen erwähnt worden wäre (Wieseler a. a. O. S. 212).

Jedermann sieht, daß hierin, nämlich im Ausdrucke: ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, die Entscheidung nicht liege. Aber wodurch soll nun versucht werden, die Streitfrage auszumachen? Wir antworten: „zunächst durch eine richtige Evangelien-Harmonie". Durch diese muß das in Rede

1) Friedlieb, Leb. Jesu S. 126

stehende Fest zu bekannten Zeiten des Jahres in eine engere und sichere Beziehung treten, und es läßt sich sein Titel aus der Zeit, in die es gefallen, ermitteln. Wird z. B. der ganze evangelische Stoff in den Raum von nur zwei Jahren oder mit Wieseler die ganze Menge evang. Begebenheiten von der Rückkehr Jesu aus Judäa nach Galiläa (cf. Joh. IV, 3) in den Rahmen von nur 16 Monaten eingeengt, so bleibt nichts andres übrig, als entweder Enkänien oder Purim in dem Feste Joh. V, 1, zu erblicken. Wird jedoch die ev. Geschichte vom Auftritt Jesu an bis zum Ende auf 3 Jahre resp. die Anzahl der Ereignisse seit Jesu Rückkehr aus Judäa gen Geliläa (cf. Joh. IV, 3) auf 2 Jahr 4 Monate vertheilt, so wird keine Nothwendigkeit vorliegen, die ἑορτή (Joh. V, 1) vom Purim oder Tempelweihfeste zu verstehen. Es kommt also vor Allem auf eine zuverlässige Zusammenstellung der vier Evangelien an, um etwas Sicheres über unser Fest entscheiden zu können.

Hier kann es nicht unsre Absicht sein, eine solche zu liefern; wir können aber nicht unterlassen, die allgemeinen Grundsätze zu nennen, nach welchen unsrer Meinung zufolge eine gute Harmonie konstruirt werden muß; sie sind folgende:

1. An und für sich haben alle 4 Evangelien dieselbe Glaubwürdigkeit betreffs der chronologischen Aufeinanderfolge der Begebenheiten.

2. Bei Verschiedenheit der Reihenfolge gibt die Mehrheit der Zeugen den Ausschlag über die richtige Folge der einzelnen Ereignisse.

3. Die Anordnung, welche ein Evangelist in den nur von ihm berichteten Thatsachen inne hält, muß unverändert festgehalten werden.

-heit der Zahl der Zeugen haben exegetische

Gründe für die Reihenfolge der einen oder der andern zu entscheiden.

Als eine nach diesen Grundsätzen gearbeitete Evangelienharmonie erscheint die von Dr. Friedlieb herausgegebene, unter dem Titel: „Quatuor Evangelia sacra Matthæi, Marci, Lucæ, Joannis, in harmoniam redacta,“ Vratislaviæ 1847, auf welche wir hier zu unserem Zwecke verweisen. Insbesondre heben wir hervor, daß es vernünftiger Weise unmöglich ist, die Speisung der 5000 Männer (Matth. XIV, 21; Marc. VI, 44, Luc. IX, 14 und Joh. VI, 10), welche kurz vor dem Osterfeste geschah, in dasselbe Jahr zu setzen, in welchem die Jünger Jesu an einem Sabbat Aehren auf den Saatfeldern abpflückten, um die ausgeriebenen Körner zu essen, wie z. B. Wieseler thut (vgl. Synopse S. 259 mit S. 273—S. 276). Zwischen beiden Ereignissen liegen eine Menge von Begebenheiten, welche von Luc. VI, 6 ab bis IX, 2 einschlägig von Marcus III, 1 bis VI, 34 erzählt werden, und die theilweise wiederum solche sind, welche einen längeren Zeitraum einschließen; so heißt es Luc. VIII, 1: „Er (Jesus) ging durch Städte und Flecken predigend und das Evangelium verkündend;“ so umfaßt auch die Aussendung der 12 Apostel bis zu ihrer Rückkehr vor der Speisung der 5000 eine geraume Zeit (cf. Luc. IX, 1 und Marcus VI, 7); denn: „viele Dämonen trieben sie aus und salbten Viele Kranken mit Oel und machten sie gesund“ (cf. Marc. VI, 13;) die Ermahnung Jesu an die Apostel Matth. X, [illegible] sendet sie (cf. v. 23) in „ganz Israel“ umher [illegible] muß die Speisung der 5000 durchaus in ein späteres [illegible] (julianisches) gelegt werden, als das des Aehren[illegible] der Jünger war.

Bei solcher Zusammenstellung der Evangelien ist zunächst kein zwingender Grund verhanden das Joh. V, 1 gemeldete Fest entweder als Enkänien oder Purim vor dem Sabbat des Aehrenpflückens zu deuten. Aber es läßt sich auch leicht beweisen, daß diese Feste nicht gemeint sein können. Was das erstere anlangt, so ist der Beweis bereits von Andern z. B. Wieseler (a. a. O. S. 214) geführt worden. Denn mit den Worten Jesu bei Joh. IV, 35: „Saget ihr nicht: noch vier Monate, dann kommt die Ernte“ ist die Zeit der Reise Jesu aus Judäa nach Galiläa über den Jacobsbrunnen in Samaria allerdings bestimmt; 4 volle Monate vom April, in welchen die Ernte fällt, zurück gerechnet, gibt den Monat December an, so daß von einem Hinaufgehen Jesu nach Jerusalem zum Tempelweihfeste nicht Rede sein kann. Jedoch konnte Jesus allenfalls noch das Fest in Judäa mitgefeiert haben und noch im Eislev über Samaria abgereist sein. Aber das Joh. V, 1 gemeinte Fest konnte es nicht gewesen sein, weil dieses erst nach jener Reise Jesu über Samaria nach Galiläa besucht wurde.

Auch Purim muß von den annehmbaren Festen des jüd. Kirchenjahres ausgeschlossen werden, da es einen ganzen Monat und darüber vor dem Osterfeste, mit welchem die Ernte begann, eintraf, so daß vor Purim an die Möglichkeit, Aehren mit reifen Körnern zu pflücken, nicht gedacht werden kann, während doch andrerseits das Aehrenpflücken der Jünger Jesu, das bei Matth. XII, 1—13, Marc. II, 23—26, Luc. VI, 1—5 berichtet wird, nur vor dem Zuge Jesu über Naim (cf. Luc. VII, 11—16) und, insofern dieser Zug zu dem Feste Joh. V, 1 nach Jerusalem ging, auch vor diesem stattfinden mußte, weil Jesu Aufenthalt in Galiläa seit December bis zur Aehrenlese der Jünger, ja

bis zur Reise über Naim, ein ununterbrochener war (cf. Lucas IV, 14—VI, 1; Marcus I, 14—II, 23; Matth. IV, 12—XII, 1). Wer behaupten wollte, Jesus habe das Joh. V, 1 bezeichnete Fest vor der Aehrenpflückung der Jünger besucht, müßte eine Unterbrechung seines galiläischen Wirkens vom December bis zum Tage, da er in Galiläa unweit Capernaum durch die Saaten ging, annehmen und erhärten, welches letztere nicht angeht. Erst nach der Auferweckung des Jünglings zu Naim begibt sich Jesus zu dem Feste, welches Joh. V, 1 berichtet ist. Der Ruf von jener Todtenerweckung, der ersten, die Jesus vollbrachte, ging nach Judäa und Jerusalem; er mußte daselbst Sensation erregen und darum redet der Herr an jenem Feste, Joh. V, 1) (cf. Joh. V, 21 ff.) von der Todtenerweckung.

Aber wenn es nicht Purim war, dann ist es vielleicht Pascha gewesen? Auch hierauf müssen wir verneinend antworten. Die Begebenheiten seit dem Sabbat der Aehrenbrechung bis zur Reise Jesu über Naim bei Luc. VI, 1—VII, 11 deuten auf einige Wochen. Acht Tage nämlich nach jenem Sabbat heilte der Herr einen Mann mit einer verdorrten Hand, denn das „ἐν ἑτέρῳ σαββάτῳ“ kann nur von einem Wochensabbat erklärt werden, von einem andern gefeierten Tage ist gewöhnlich der Ausdruck σάββατον nicht gebraucht worden; auch würde die geringere Unverletzlichkeit der Feiertage nicht zu einem Aergerniß der Juden Veranlassung gegeben haben. Darauf folgte die Bergpredigt und die Heilung des Knechtes des Hauptmanns zu Capernaum. Für diese beiden Begebnisse sind wir berechtigt wiederum 8 Tage anzumerken. Brach dann Jesus nach Jerusalem auf, so kam er etwa nach 4 Tagen in Jerusalem an, und geschah dieß in der gewöhnlichen Weise, nämlich 6 Tage

Bei solcher
nächst kein zw[illegible]
gemeldete Fest
Sabbat des
auch leicht
Was de[illegible]
Ander[illegible]
Dem[illegible]
ihr
d[illegible]

[illegible] dem Sabbat des Aehren-
[illegible] und daher dürften schwer-
[illegible] so weit gereist gewesen sein,
[illegible] men. Dieser Umstand macht
[illegible] sehr bedenklich.
[illegible] kommt für die Unwahrscheinlichkeit,
[illegible] gemeint sei, führen wir auch
[illegible] vor Ostern כַּרְמֶל zu essen (3. Mos:
[illegible] insofern es auffallend erscheinen muß,
[illegible] nicht auch daran Anstoß nahmen, daß
[illegible] vor Ostern „neues Getreide" (was כַּרְמֶל be-
[illegible] nicht erlaubten, sondern nur daran, daß es
[illegible] gemacht. Wenn auch כַּרְמֶל nicht spica virens
[illegible] die Rabbinen sagen, sondern „neues Getreide",
[illegible] a. a. O. S. 226) will, so waren die Körner,
[illegible] oder ausgetreten, doch „neues Getreide," die
[illegible] wurde ja von den Aposteln nicht gegessen. Und
[illegible] nicht daran gedacht hat zu untersagen, für den
[illegible] Jüngers vor Pascha כַּרְמֶל zu genießen, so hat er
[illegible] auch nicht beabsichtigt, für den Fall der Noth die
[illegible] von Speise am Sabbat zu verbieten (vgl.
[illegible] a. a. O. S. 226.)

[illegible] die bereits genannten Gründe nicht eigentlich
[illegible], so wollen wir noch versuchen, aus dem Zu-
[illegible], welcher von Lucas (VI, 1) dem Sabbat
[illegible] worden ist, an welchem die Pharisäer über das
[illegible] den Aehren auf den Saatfeldern Aergerniß nahmen,
[illegible] die Zeit jenes Ereignisses zu erörtern. Auf die
[illegible] verschiedenartigen Auffassungen des räthselhaften
[illegible] „[illegible]" wollen wir uns nicht einlassen,
[illegible] einzelne Ansichten nur beiläufig berühren.

Wir gehen zuerst gewissermaaßen genetisch zu Werke und fragen: Was kann den Evangelisten Lucas bewogen haben, den betreffenden Sabbat durch eine Beifügung näher zu bezeichnen? Er berichtet, „daß Jesus an einem Sabbat durch die Saaten — σποϱίμων — ging und seine Jünger Aehren ausrauften, solche in den Händen zerrieben und aßen". σπόριμα bedeutet: „Saat" ganz allgemein, sei sie noch frisch und grün oder bereits in der Reife. Nun können aber von frischer Saat keine Aehren genommen werden; es wird also der hl. Schriftsteller, um begreiflich zu machen, daß es damals reife Aehren gab, die Zeit im Jahre haben anmerken wollen, und hat deshalb den Zusatz δευτεροπρώτῳ gemacht, wodurch den mit dem jüdischen Kalenderwesen vertrauten Lesern klar wurde, daß jener Gang durch die Saaten um die Zeit der Reife stattfand. Dieß ist der einzig erkennbare Zweck des Epithetons, aber auch ein vollkommen genügender. Ohne alle Absicht, oder blos um zu melden, daß es grade σάββατον δευτερόπρωτον gewesen sei, kann das letztere Wort nicht geschrieben worden sein. Eine Absicht, den Sabbat im Verhältniß zu einem größern Zeitraum als einem Jahre, etwa in seiner Stellung zur Jahrwoche oder gar zur Jubelperiode zu kennzeichnen, kann beim Evangelisten nicht begründet werden.

Fassen wir die Bedeutung des Wortes δευτερόπρωτος allgemein philologisch ins Auge, so ergibt sich, daß es nur: „zweiterster" übersetzt werden kann, gleichviel in dem Sinne, daß zwei „erste" existiren, die gezählt werden, die aber „erste" in Bezug auf Eine und dieselbe Reihe sind. Wenn die ersten verschiedenen oder mehreren Reihen angehören, so muß genau gesprochen werden: Der erste Erste, der zweite Erste, der dritte Erste u. s. w.; nennt man jeden Ausdruck auf

vor dem Osterfeste, so sind seit dem Sabbat des Aehrenpflückens 24 Tage (!) vergangen, und daher dürften schwerlich damals die Körner schon so weit gereift gewesen sein, daß man sie hätte genießen können. Dieser Umstand macht die Annahme des Osterfestes sehr bedenklich.

Als weiteres Argument für die Unwahrscheinlichkeit, daß Joh. V, 1 das Pascha gemeint sei, führen wir auch das bekannte Verbot, vor Ostern כַּרְמֶל zu essen (3. Mos: XXIII, 14) an, in sofern es auffallend erscheinen muß, daß die Pharisäer nicht auch daran Anstoß nahmen, daß Jesu Jünger vor Ostern „neues Getreide“ (was כַּרְמֶל bedeutet) zu essen sich erlaubten, sondern nur daran, daß es am Sabbat geschah. Wenn auch כַּרְמֶל nicht spica virens wäre, wie die Rabbinen sagen, sondern „neues Getreide“, wie Wieseler (a. a. O. S. 226) will, so waren die Körner, ob ausgerieben oder ausgetreten, doch „neues Getreide,“ die Aehre selbst wurde ja von den Aposteln nicht gegessen. Und wenn Moses nicht daran gedacht hat zu untersagen, für den Fall des Hungers vor Pascha כַּרְמֶל zu genießen, so hat er gewiß auch nicht beabsichtigt, für den Fall der Noth die Zubereitung von Speise am Sabbat zu verbieten (vgl. Wieseler a. a. O. S. 226.)

Da aber die bereits genannten Gründe nicht eigentlich beweisend sind, so wollen wir noch versuchen, aus dem Zusatz „δευτεροπρώτῳ“, welcher von Lucas (VI, 1) dem Sabbat gegeben worden ist, an welchem die Pharisäer über das Brechen von Aehren auf den Saatfeldern Aergerniß nahmen, genauer die Zeit jenes Ereignisses zu erörtern. Auf die vielerlei verschiedenartigen Auffassungen des räthselhaften Beiworts: „δευτεροπρώ'τῳ“ wollen wir uns nicht einlassen, sondern einzelne Ansichten nur beiläufig berühren.

Wir gehen zuerst gewissermaaßen genetisch zu Werke und fragen: Was kann den Evangelisten Lucas bewogen haben, den betreffenden Sabbat durch eine Beifügung näher zu bezeichnen? Er berichtet, „daß Jesus an einem Sabbat durch die Saaten — σποϱίμων — ging und seine Jünger Aehren ausrauften, solche in den Händen zerrieben und aßen". σπόϱιμα bedeutet: „Saat" ganz allgemein, sei sie noch frisch und grün oder bereits in der Reife. Nun können aber von frischer Saat keine Aehren genommen werden; es wird also der hl. Schriftsteller, um begreiflich zu machen, daß es damals reife Aehren gab, die Zeit im Jahre haben anmerken wollen, und hat deshalb den Zusatz δευτεϱοπϱώτῳ gemacht, wodurch den mit dem jüdischen Kalenderwesen vertrauten Lesern klar wurde, daß jener Gang durch die Saaten um die Zeit der Reife stattfand. Dieß ist der einzig erkennbare Zweck des Epithetons, aber auch ein vollkommen genügender. Ohne alle Absicht, oder blos um zu melden, daß es grade σάββατον δευτεϱόπϱωτον gewesen sei, kann das letztere Wort nicht geschrieben worden sein. Eine Absicht, den Sabbat im Verhältniß zu einem größern Zeitraum als einem Jahre, etwa in seiner Stellung zur Jahrwoche oder gar zur Jobelperiode zu kennzeichnen, kann beim Evangelisten nicht begründet werden.

Fassen wir die Bedeutung des Wortes δευτεϱόπϱωτος allgemein philologisch ins Auge, so ergibt sich, daß es mit: „zweiterster" übersetzt werden muß, zuvörderst in dem Sinne, daß zwei „erste" existiren, die gezählt werden, die aber „erste" in Bezug auf Eine und dieselbe Reihe sind. Werden die ersten verschiedener oder mehrerer Reihen numerirt, so muß genau gesprochen werden: Der erste Erste, der zweite Erste, der dritte Erste u. s. w.; nimmt man jedoch Rücksicht auf

die **Reihen**, die selbst als erste, zweite, dritte u. s. w. gezählt werden, so kann man ihre Ersten auch durch Zusammensetzung mit dem Ordinal-Zahlwort bezeichnen, welches die betreffende Reihe selbst hat, also sagen: der Ersterste, der Zweiterste, der Dritterste .... der Zehnterste u. s. w. statt: der erste der ersten Reihe, der erste der zweiten Reihe, der erste der dritten Reihe ... der erste der zehnten Reihe u. s. w. Endlich wird im Sprachgebrauch zuweilen unter dem „zweit-ersten" einfach der zweite einer Reihe verstanden, indem man hierbei mit dem Ausdruck: „erster" in der Zusammensetzung nur angeben will, daß vom Anfang und nicht vom Ende die Zählung gemacht ist.

Indem ein zweiterster Sabbat bei Lucas VI, 1 um die Zeit der Ernte genannt ist, so liegt es nahe, daß diese Zählung vom Beginn des kirchlichen Jahres anhebt. Wäre nun „zweiterster" so viel als „zweiter", so hätte die Scene auf den Saatfeldern am zweiten Sabbat des Kirchenjahres, also frühestens am 8. Nisan, stattgefunden. Da nun noch ein Sabbat folgte (Lucas VI, 6) bevor Jesus abreisen konnte, auch hier der Hypothese, als könne unter diesem Sabbat ein Feiertag oder seine Oktave (vgl. Wieseler a. a. O. S. 237) verstanden werden, kein solcher Tag zwischen dem 8. und 15. Nisan (vgl. Wieseler chr. Sy. die Tab. des jüdischen Festkalenders S. 482) zur Stütze dienen will, so liegt die Unmöglichkeit vor, den Herrn noch zum Pascha gen Jerusalem ziehen zu lassen.

Nehmen wir an, daß das Kirchenjahr der Juden einen doppelten Anfang gehabt habe, so kann nach der Hypothese Hitzig's („Ostern und Pfingsten" S. 19—25), welcher den ersten Paschatag für unsern *σάββατον δευτερόπρωτον* hält, der Herr am Osterfeste nicht in Jerusalem gewesen

sein. Eine andere Annahme, die einen zweifachen Anfang des Kirchenjahres statuirt, wäre etwa folgende: das Jahr fing kalendarisch mit dem 1. Nisan an, somit war der erste Sabbat nach demselben der „erste" Sabbat (des Jahres); aber beim Volke galt als Jahresanfang das Osterfest (vgl. Dr. Friedlieb, Leben Jesu S. 120, 1), etwa wie heutigen Tages das Fest Epiphanie als „Groß-Neujahr" im Volke zuweilen bezeichnet wird. Dann war folgerecht der erste Wochensabbat nach dem 15. Nisan, dem ersten Tage des Paschafestes, der erste Sabbat des Kirchenjahres, und somit hätte es zwei „erste" Sabbate in demselben gegeben, wovon der frühere der „erst-erste", der spätere der „zweit-erste" geheißen hätte [1]). Möglicherweise hängt mit dieser Auffassung die Notiz des Chronicon Paschale Vol. I, p. 397 (vgl. Friedlieb, Leben Jesu S. 124, Anm. 1) zusammen, welche den Ausdruck **σάββατον δευτερόπρωτον** von dem Sabbat erklärt, auf welchen in jenem Jahre der erste Paschatag gefallen sei [2]). Aber auch nach dieser Darstellung des **σάββ. δευτερόπρ.** konnte Jesus mit seinen Jüngern nicht am Feste der Ostern in Jerusalem gewesen sein.

Supponirt man endlich, daß in dem Worte: **δευτεροπρώτῳ** erste Sabbate „mehrerer Reihen" gezählt sind, so muß man sich nach solchen Serien innerhalb des kirchlichen Jahres umsehen. Da dieses in Monate zerfällt, wovon jeder 4 bis 5 Sabbate umschließt, so liegt nichts näher, als diese für solche Reihen zu halten, in denen es je einen

1) Vgl. Weigl, über d. w. Geburts- und Sterbejahr Jesu Chr. Theil I, S. 142. 13.

2) Die Auffassung Dr. Friedlieb's von σαββ. δευτεροπρ. als einem „zweiten Sabb. vor einem ersten" dürfte selbst bei einem terminus technicus gewagt erscheinen.

„ersten" Sabbat gab, welche wieder unter sich mit Beziehung auf die Nummer des Monats gezählt werden konnten, so daß der erste Sabbat des Nisan der erste erste (oder erst-erste), der erste des Jjar der zweite erste (oder zweiterste), der erste des Sivan der dritte erste (oder dritterste), ... der erste des Cisleu der neunte erste (oder neunterste), 2c. hießen. Daß *δευτεροπρώτῳ* im Sinne von *δευτέρῳ πρώτῳ* zu fassen sei, scheint die Ansicht der Urheber jener Handschriften gewesen zu sein, welche in der Stelle Lucas VI, 1 wirklich *ἐν σαββάτῳ δευτέρῳ πρώτῳ* lesen (vgl. Wieseler a. a. O. S. 236).

Als historische Basis für unsre Auffassung können wir anführen, daß der erste Sabbat jeden Monats in der That schlechthin „der erste Sabbat" genannt wurde. Die Stelle, auf welche wir uns berufen ist bekannt, aber wir wollen sie hier aufzeichnen, um sie eine richtige Interpretation erfahren zu lassen. Sie befindet sich im *Κήρυγμα Πέτρου* bei Clemens Alex. strom. VI, 5. p. 760 und lautet: „*Μηδὲ κατὰ Ἰουδαίους σέβεσθε· καὶ γὰρ ἐκεῖνοι μόνον οἰόμενοι τὸν Θεὸν γινώσκειν οὐκ ἐπίστανται, λατρεύοντες ἀγγέλοις καὶ ἀρχαγγέλοις, μηνὶ καὶ σελήνῃ· καὶ ἐὰν μὴ σελήνη φανῇ, σάββατον οὐκ ἄγουσι τὸ λεγόμενον πρῶτον, οὐδὲ νεομηνίαν ἄγουσιν οὔτε ἄζυμα οὔτε ἑορτὴν οὔτε μεγάλην ἡμέραν*". („Uebet aber nicht Frömmigkeit nach Weise der Juden; denn obwohl auch diese den Einen Gott zu wissen meinen, so kennen sie ihn doch nicht, da sie Engeln und Erzengeln, Monat und Mond dienen; und wenn der Mond nicht erschienen ist, so begehen sie nicht den sogenannten „ersten Sabbat", auch Neumond feiern sie nicht, weder Ostern noch ein Fest, noch den Versöhnungstag"). Offenbar hebt mit den Worten: „*καὶ ἐὰν μὴ σελήνη*

φανῇ" der Beweis dafür an, daß die Juden dem Monat und dem Monde dienten (λατρεύοντες .... μηνὶ καὶ σελήνῃ), und als Hauptbeweis wird bemerkt, daß, wenn der Mond nicht erschienen ist, sie den sogenannten ersten Sabbat nicht begehen, als zweites Argument erst, daß sie auch nicht Neomenie feiern. Die Unterlassung der Feier des sogenannten ersten Sabbats ist als ein Zeichen des Monat- und Monddienstes betrachtet. Das μηνὶ steht kollektivisch für alle Monate, ebenso wie νεομηνία für alle Neumonde des Jahres. Daraus folgt, daß der sogenannte erste Sabbat alle Monate wiederkehrt. Natürlich wird auch der erste Sabbat jeden Monats der erste heißen. Das λεγόμενον steht bei πρῶτον, weil man den ersten Sabbat jeden Monats zu verstehen hat, während doch nur schlechthin derselbe „der erste Sabbat" genannt wurde. Vielleicht existirte in der jüdisch-kirchlichen Jahresordnung eine ähnliche Einrichtung wie sie zum Theil im kathol. Kirchenjahre sich findet, daß nämlich die Sabbate der Monate gezählt wurden, wie heut die Sonntage in der Zeit vom August bis November, daß die ersten Sabbate eine besondre Feier durch Lesung des Anfangs einer Abtheilung der hl. Bücher erfuhren, wie an unsern ersten Monatssonntagen, daß ferner nicht immer der erste Sabbat nach Neumond der erste hieß, sondern öfter auch der dem Neumond vorhergehende, wie bei uns derjenige Sonntag vor dem ersten des Monats, welcher innerhalb der 3 letzten Tage des vorhergehenden liegt, als erster des folgenden gilt. Dann war in der That der erste Sabbat des Monats oft kein wirklich erster, sondern nur ein sogenannter erster. Sollte die erwähnte Einrichtung im kath. Kirchenkalender nicht eine modificirte Erbschaft aus dem Judenthum sein? Die Anordnung, denjenigen Sonn-

„ersten" Sabbat gab, welche wieder unter sich mit Beziehung auf die Nummer des Monats gezählt werden konnten, so daß der erste Sabbat des Nisan der erste erste (oder erst-erste), der erste des Ijar der zweite erste (oder zweiterste), der erste des Sivan der dritte erste (oder dritterste), ... der erste des Cislev der neunte erste (oder neunterste), rc. hießen. Daß **δευτεροπρώτῳ** im Sinne von **δευτέρῳ πρώτῳ** zu fassen sei, scheint die Ansicht der Urheber jener Handschriften gewesen zu sein, welche in der Stelle Lucas VI, 1 wirklich *ἐν σαββάτῳ δευτέρῳ πρώτῳ* lesen (vgl. Wieseler a. a. O. S. 236).

Als historische Basis für unsre Auffassung können wir anführen, daß der erste Sabbat jeden Monats in der That schlechthin „der erste Sabbat" genannt wurde. Die Stelle, auf welche wir uns berufen ist bekannt, aber wir wollen sie hier aufzeichnen, um sie eine richtige Interpretation erfahren zu lassen. Sie befindet sich im *Κήρυγμα Πέτρου* bei Clemens Alex. strom. VI, 5. p. 760 und lautet: *„Μηδὲ κατὰ Ἰουδαίους σέβεσθε· καὶ γὰρ ἐκεῖνοι μόνον οἰόμενοι τὸν θεὸν γινώσκειν οὐκ ἐπίστανται, λατρεύοντες ἀγγέλοις καὶ ἀρχαγγέλοις, μηνὶ καὶ σελήνῃ· καὶ ἐὰν μὴ σελήνη φανῇ, σάββατον οὐκ ἄγουσι τὸ λεγόμενον πρῶτον, οὐδὲ νεομηνίαν ἄγουσιν οὔτε ἄζυμα οὔτε ἑορτὴν οὔτε μεγάλην ἡμέραν".* („Uebet aber nicht Frömmigkeit nach Weise der Juden; denn obwohl auch diese den Einen Gott zu wissen meinen, so kennen sie ihn doch nicht, da sie Engeln und Erzengeln, Monat und Mond dienen; und wenn der Mond nicht erschienen ist, so begehen sie nicht den sogenannten „ersten Sabbat", auch Neumond feiern sie nicht, weder Ostern noch ein Fest, noch den Versöhnungstag"). Offenbar hebt mit den Worten: *„καὶ ἐὰν μὴ σελήνη*

φανῇ" der Beweis dafür an, daß die Juden dem Monat und dem Monde dienten (**λατρεύοντες .... μηνὶ καὶ σελήνῃ**), und als Hauptbeweis wird bemerkt, daß, wenn der Mond nicht erschienen ist, sie den sogenannten ersten Sabbat nicht begehen, als zweites Argument erst, daß sie auch nicht Neomenie feiern. Die Unterlassung der Feier des sogenannten ersten Sabbats ist als ein Zeichen des Monat= und Monddienstes betrachtet. Das **μηνὶ** steht kollektivisch für alle Monate, ebenso wie **νεομηνία** für alle Neumonde des Jahres. Daraus folgt, daß der sogenannte erste Sabbat alle Monate wiederkehrt. Natürlich wird auch der erste Sabbat jeden Monats der erste heißen. Das **λεγόμενον** steht bei **πρῶτον**, weil man den ersten Sabbat jeden Monats zu verstehen hat, während doch nur schlechthin derselbe „der erste Sabbat" genannt wurde. Vielleicht existirte in der jüdisch=kirchlichen Jahresordnung eine ähnliche Einrichtung wie sie zum Theil im kathol. Kirchenjahre sich findet, daß nämlich die Sabbate der Monate gezählt wurden, wie heut die Sonntage in der Zeit vom August bis November, daß die ersten Sabbate eine besondre Feier durch Lesung des Anfangs einer Abtheilung der hl. Bücher erfuhren, wie an unsern ersten Monatssonntagen, daß ferner nicht immer der erste Sabbat nach Neumond der erste hieß, sondern öfter auch der dem Neumond vorhergehende, wie bei uns derjenige Sonntag vor dem ersten des Monats, welcher innerhalb der 3 letzten Tage des vorhergehenden liegt, als erster des folgenden gilt. Dann war in der That der erste Sabbat des Monats oft kein wirklich erster, sondern nur ein sogenannter erster. Sollte die erwähnte Einrichtung im kath. Kirchenkalender nicht eine modificirte Erbschaft aus dem Judenthum sein? Die Anordnung, denjenigen Sonn=

tag, resp. früher Sabbat, welcher dem Monatsanfang am nächsten steht, als ersten zu betrachten, hat wahrscheinlich ihren Grund in der Absicht, die Wochenanfänge mit den Monatsanfängen in größern Einklang zu bringen.

Wurden nun die ersten Sabbate der Monate wie diese gezählt, so hatte man einen ersten, zweitersten, drittersten, zwölftersten Sabbat im Jahre, und folglich ist unser *σάββατον πρῶτον*, der als *δευτερόπρωτον* notirt ist, der erste Sabbat des zweiten Monats im kirchlichen Jahre, des Ijar, und folglich, da Jesus erst nach dem *σαββ. δευτερόπρ.* zu dem Feste Joh. V, 1 zog, konnte dieses nicht Pascha sein. Dagegen zum Pfingstfeste konnte Jesus noch reisen, denn bis dahin dauerte es vom ersten Sabbat des Ijar noch 4 bis 5 Wochen. Wenn jetzt noch dargethan werden kann, daß Joh. V, 1 nicht das auf jenes Pfingstfest folgende Laubhüttenfest war, so ist auch bewiesen, daß es Pfingsten gewesen, denn hoffentlich wird Niemand dann noch an das nächste Enkänien- oder gar Purimfest denken wollen; wenigstens ist das gegen das Fest der Laubhütten uns vorschwebende Argument der Art, daß bei Anerkennung desselben auf ein späteres Fest nicht mehr reflektirt werden kann. Es ist dieses:

Das Fest, das Joh. VI, 1 gemeldet ist, muß als dasselbe gelten, zu welchem Jesus, gemäß Luc. VII, 11—50 gegangen ist, denn nach der Rückkehr Jesu gen Galiläa wird bis zur Speisung der 5000 kurz vor Pascha des folgenden Jahres bei Lucas und den beiden andern Synoptikern keine Festreise Jesu mehr angedeutet; auch stimmt die lebhafte Rede des Herrn über die Todtenerweckung zu dem Factum des ersten Werkes Jesu dieser Art an dem Sohne der Wittwe zu Naim (cf. Joh. V, 21—25. mit Luc. VII, 11—16),

aber zugleich auch die Berufung Jesu auf das Zeugniß Johannes des Täufers (cf. Joh. V, 32—34) zu der Thatsache der Gesandtschaft desselben an den Herrn und zu der von diesem nach Abgang der 2 gesandten Jünger gehaltenen Rede über den Täufer. Zwar hat Matthäus diese früher angemerkt als Lucas, jedoch aus den Worten Jesu an die 2 Johannesjünger: „Gehet hin und verkündiget dem Johannes, was ihr gesehen und gehört habt: Blinde gehen u. s. w., Todte stehen auf u. s. w." (cf. Matth. XI, 5 und Luc. VII, 22) geht hervor, daß die Gesandten des Täufers erst nach der Erweckung des Jünglings gekommen waren. Dieses Wunder ward, da der Zug Jesu und des Volkes nach Jerusalem ging, natürlich dort kund und von da in ganz Judäa und der Umgegend (cf. Luc. VII, 17) und zwar durch die vom Feste heimgekehrten Pilger. In der Umgegend von Judäa (in Machaenus nach Joseph. Antt. XVIII, c. 5, 2) muß Johannes gefangen gewesen sein, da seine Gesandtschaft, resp. seine Kunde von dem Wunder durch Luc. VII, 17 motivirt ist. Alsbald, während Jesus noch nach dem Feste in Jerusalem war, schickte Johannes seine Jünger ab zu ihm. Gewöhnlich blieb Jesus auch nach den Festen einige Zeit in der hl. Stadt (Joh. II, 23 — IV, 3; VII — X, 21 und 22) oder in der Nähe derselben. Die Scene im Hause des Pharisäers Simon war sicherlich noch in oder bei Jerusalem vorgekommen (Luc. VII, 36—50). Bei der Rückkehr von Jerusalem ist auch (nach Luc. VIII, 1—4) nicht das Volk mit ihm, wie dies hätte sein müssen, wenn er bald nach dem Feste abgereist wäre; erst später sammelte sich (Luc. VIII, 4) Volk aus den Städten bei ihm. — Bei Gelegenheit der Festreise Joh. V, 1 redet aber Jesus ebenfalls, wie nach Luc. VII, 24—35, von Joh.

dem Täufer, ja theils dem Sinne nach dasselbe, so Joh. V, 33 wie Luc. VII, 24, 25 und 26 und Joh. V, 35 wie Luc. VII, 30, und endlich Joh. V, 35 das kindische Benehmen der Pharisäer charakterisirend wie Luc. VII, 32, so daß die Worte Jesu, welche Johannes anführt, die Rede des Herrn bei Lucas und Matthäus bezüglich des Täufers ergänzen. Auch lebte nach Joh. V, 32 damals derselbe noch, sofern dort von ihm die Rede ist, während V, 35 keineswegs voraussetzt, daß er bereits hingerichtet gewesen. Sein Tod fällt in den August desjenigen jul. Jahres, welches dem der Speisung der 5000 vorausgeht (cf. Matth. XIV, 1—21. Marc. VI, 14—44. Luc. IX, 7—17). Zufolge der Evangelien hört der König Herodes von Jesus — und zwar jedenfalls während der Missionsthätigkeit der Apostel. Da er sicherlich wußte, daß diese von Jesus gesendet seien, und da er vermuthete Jesus sei der vom Tode auferstandene Johannes der Täufer, so mußte die Enthauptung desselben vor Aussendung der Apostel geschehen sein, und weil er von der Bethätigung der Wunderkräfte in dem vermeintlich auferstandenen Täufer redet — schon längere Zeit vor der Aussendung der Apostel. Nach Matth. XIV, 6 und Marc. VI, 21 fiel das Haupt des Johannes bei der Feier des Regierungsantritts des Herodes Antipas (cf. Wieseler a. a. O. S. 292—297), und dieser traf in den Sommer, wahrscheinlich in den August nach Josephus (Antiqq. l. XVII, c. 9 und c. 10 ff.), denn von einem Regierungsantritt des Antipas vom Tode des Herodes d. Gr. an kann nicht die Rede sein, da der Kaiser Augustus erst später das Reich theilte, am wenigsten aber von einer Feier in Lust und Jubel, da doch der Todestag des Vaters Trauer erheischt (vergl. Zumpt, das Geburtsjahr Christi, Leipz. 1869, S. 29, 250,

Anm. 2) und S. 283). Wenn nun dazu die Ueberlieferung den 29. August als Tag der Enthauptung des Johannes meldet, so kann an diesem Datum nicht gezweifelt werden. — Das Laubhüttenfest desselben Jahres aber konnte frühestens in den September zutreffen, so daß an eine Gesandtschaft der 2 Johannisjünger an Jesus einige Zeit nach diesem Feste nicht mehr gedacht werden darf.

Nach allem diesem glauben wir nun, das bei Johannes c. V, v. 1 berührte Fest sei Pentecoste gewesen; demnach hätte nach unserm Dafürhalten Jesus im ersten Jahre seiner öffentlichen Wirksamkeit Ostern, im zweiten Pfingsten, im dritten Laubhütten (und Tempelweihe), im vierten und letzten Jahre abermals Ostern besucht; und wir freuen uns, den Herrn auch an dem Feste, an welchem später der hl. Geist über die Apostel kam und zu Jerusalem die Kirche eröffnet wurde, im Laufe seines Erdenwandels einmal in der hl. Stadt gefunden zu haben.

II.

Recensionen.

1.

Der christliche Altar und sein Schmuck, archäologisch-liturgisch dargestellt von Dr. **Andreas Schmid**, Subregens des Georgianischen Clerical-Seminars in München. Mit 72 in den Text eingedruckten Illustrationen. 1871. Regensburg, New-York und Cincinnati. Verlag von Friedrich Pustet. IX u. 463 S.

Diese sehr fleißig gearbeitete Monographie über den christlichen Altar hat eine hervorragend praktische Tendenz; sie will an der Hand archäologisch-liturgischer Forschung nicht nur die liturgischen Erfordernisse sondern auch die ästhetischen Gesichtspunkte, welche für den Bau des christlichen Altars maßgebend sind, darstellen. Dabei sind im Allgemeinen zwei Faktoren von bestimmendem Einfluß, die Idee des Altars als der Opferstätte — oder, wie richtiger gesagt werden könnte, als des Mittelpunktes des christlichen Cultus; und sodann die Kunst, welche für Darstellung dieser Idee die würdige und erhabene Form bietet. Die Idee des Altars faßt aber selbst wieder mehrere Momente in sich, deren Verbindung erst die volle Bedeutung desselben

hervortreten läßt. In den verschiedenen Perioden des Altarbaues sind diese verschiedenen Momente in sehr ungleicher Weise zur Geltung gekommen; bald wurde das eine bald das andere fast ausschließlich ins Licht gerückt, selten waren alle zumal berücksichtigt; darum hängt fast allen Altarbauten bis auf unsre Zeit etwas Mangelhaftes an, und daraus rechtfertigt sich dem Verf. das Unternehmen, in einer neuen umfassenden Darstellung die Idee des Altars zu entwickeln und darnach für den Altarbau Belehrungen und Winke zu geben.

Die Idee selbst aber in ihren Einzelmomenten wird herausgestellt theils durch eine geschichtliche Betrachtung der verschiedenen Stadien und Formen des Altarbaues, theils durch das Studium der liturgischen Vorschriften und Uebungen, die sich auf den Altar beziehen. Denn die liturgischen Bedürfnisse und Gebräuche des christlichen Volkes waren es immer in erster Linie, welche der ausübenden Kunst die Richtung angewiesen haben. Die Geschichte des Altarbaues ist zugleich eine Geschichte der Liturgie. Das ist ein Punkt, der nur selten ins Auge gefaßt und auch vom Verf. nicht bestimmt genug herausgestellt wird. Wenn man sich auch der Einsicht nicht mehr verschließen kann, daß auch die Liturgie selbst ihre Geschichte und ihre Entwicklung gehabt, so lassen doch die meisten bisherigen Darstellungen den Eindruck zurück, als ob Geschichte der Kunst und Geschichte der Liturgie nur zufällig nebeneinander hergiengen; es wird zu wenig erkannt, wie gerade die Veränderungen im Gottesdienst wiederum veränderte technische Einrichtungen bedingten, viel häufiger als umgekehrt ein veränderter Kunstgeschmack den Gläubigen neue liturgische Bedürfnisse oder Wünsche nahe legte. Wir möchten darum die Techniker und Künstler von einigen jener

II.

Recensionen

1.

Der christliche Altar und sein Schmu... dargestellt von Dr. **Andreas Sch**... gianischen Clerical-Seminars in ... Text eingedruckten Illustrationen... York und Cincinnati. Verlag ... 463 S.

Diese sehr fleißig gearbeite... christlichen Altar hat eine hervor... sie will an der Hand archäol... nicht nur die liturgischen Er... ästhetischen Gesichtspunkte, ... chen Altars maßgebend sind, ... gemeinen zwei Faktoren ... Idee des Alta... tiger gesagt wer... lichen Cultus; ... lung dieser Id... Die Idee des ...

...msaltäre).
... Altäre
... der vierten
... Hochbau ohne
... der fünften Periode
... bau und Taber-
... indung (Tabernakel-
... Periode. Altäre mit
... in organischer Ver-
... bau) (S. 40 f.). Für jede
... aufgezeichnet, was sich an
... ial, künstlerische und liturgische
... eß; auch über die gewöhnlichsten
... geführt; über Form, Zahl, Stellung
... Altartücher, Tragaltäre u. s. w. wird
... onders gehandelt. Dieß hätte kürzer
... en können, um so mehr, als sich bezüg-
... ge bestimmte Perioden kaum abgrenzen

... at sich der Verf. mit seiner Gliederung
... ten geschaffen, die er sich nicht verbergen
... hiedenen Phasen, in welche der Altarbau
... ngetreten ist, fallen, wie richtig bemerkt
... men mit den verschiedenen architektonischen
... harakteristische Form der Altarconstruktion
... iumsaltar; derselbe ist aber keiner einzelnen
... lichen Kunst eigen; er steht in der Basilika
... hen und gothischen Kirchen und auch die
... nicht verschmäht, vgl. die St. Peters-
... gibt also für diese Art des Altars
... schlossenen Zeitraum; ebenso wenig ist

Vorwürfe entlasten, womit der moderne Dilettantismus so gerne eine Geschmacksrichtung, die uns fremd geworden, überhäuft.

Was zunächst das geschichtliche Material betrifft, so ist dasselbe zwar reichlich vorhanden, aber bisher noch in vielen Einzelarbeiten, Studien, Monographien zerstreut. Man hat im regen Wetteifer verschiedener Länder nicht blos die Baudenkmäler und Ueberreste selbst archäologisch untersucht und fachgemäß bestimmt, sondern auch schriftliche Documente, Schilderungen, Bauberichte, alte Rechnungen, Zeichnungen, zufällige schriftstellerische Notizen so emsig und in so genügender Zahl und Auswahl verglichen, daß über die Hauptformen und Epochen der künstlerischen wie liturgischen Entwicklung ein abschließendes Urtheil gewagt werden kann, obwohl man im Einzelnen noch wird auf der Hut sein müssen, damit man nicht aus mißdeutbaren technischen Bezeichnungen, schwer verständlichen und rohen Zeichnungen und vereinzelnten örtlichen Gebräuchen allgemeine Sätze ableite und namentlich nicht liturgische Einrichtungen einer spätern Zeit gewaltthätig schon in die frühesten Zeiten zurückdatire. Es war ein guter Gedanke unsers Verf., das zerstreute Material in einer Monographie zu sammeln und zu verarbeiten, und wir anerkennen besonders gerne die sehr maßvolle und besonnene Auswerthung des Materials, welche es nicht liebt, gar so zuversichtliche Schlüsse zu ziehen.

Die Gruppirung des Gesammtstoffes geschieht nach folgendem Schema: I. Altäre der ersten Periode von Christus bis Constantin (330). Der Altar Christi und der Apostel; die Altäre in den Catakomben (Arcosolien) und in den vorconstantinischen Basiliken. II. Altäre der zweiten Periode von 330—1000. Altäre

mit Ueberbau oder Ciborium (Ciboriumsaltäre). III. Altäre der dritten Periode von 1000—1300. Altäre mit Hinterbau (Retablealtäre). IV. Altäre der vierten Periode von 1300—1550. Altäre mit Hochbau ohne Tabernakel (Bilderaltäre). V. Altäre der fünften Periode von 1550—1825. Altäre mit Hochbau und Tabernakel in unorganischer Verbindung (Tabernakelaltäre). VI. Altäre der sechsten Periode. Altäre mit Aufsatz und Tabernakel in organischer Verbindung (Winke zum Altarbau) (S. 40 f.). Für jede Periode wird nun sorgfältig aufgezeichnet, was sich an Notizen über Form, Material, künstlerische und liturgische Ausstattung aufbringen ließ; auch über die gewöhnlichsten Requisiten wird Buch geführt; über Form, Zahl, Stellung der Leuchter, Lampen, Altartücher, Tragaltäre u. s. w. wird in jeder Periode besonders gehandelt. Dieß hätte kürzer zusammengefaßt werden können, um so mehr, als sich bezüglich dieser Nebendinge bestimmte Perioden kaum abgrenzen lassen.

Ueberhaupt hat sich der Verf. mit seiner Gliederung selbst Schwierigkeiten geschaffen, die er sich nicht verbergen konnte. Die verschiedenen Phasen, in welche der Altarbau nach und nach eingetreten ist, fallen, wie richtig bemerkt wird, nicht zusammen mit den verschiedenen architektonischen Stilen. Eine charakteristische Form der Altarconstruktion ist z. B. der Ciboriumsaltar; derselbe ist aber keiner einzelnen Periode der kirchlichen Kunst eigen; er steht in der Basilika wie in den romanischen und gothischen Kirchen und auch die Renaissance hat ihn nicht verschmäht, vgl. die St. Peterskirche in Rom. Es gibt also für diese Art des Altars keinen begrenzten abgeschlossenen Zeitraum; ebenso wenig ist

die Idee, dem Altartisch einen Hochbau anzufügen, einer besondern Periode eigenthümlich. Wenn dessenungeachtet von verschiedenen Perioden des Altarbaus geredet wird, so kann damit nur gemeint sein, daß in einem bestimmten Zeitraum je eine Form die überwiegend hervortretende war, und auch in dieser Hinsicht will uns die obige Abtheilung der Zeiträume nicht ganz gefallen. Die ersten 5 Perioden hätten wir lieber in 3 Abschnitte zusammengezogen, deren erste die Idee des Ciborienaltars zum Vorwurf genommen hätte, die zweite die des Bilderaltars (Retable, Baldachin), endlich die dritte die des Tabernakelalters. Da der Verf. selbst seine fünfte Periode mit dem J. 1825 schließt, so behandelt die sog. sechste Periode einen Altar der Zukunft; denn die ideale Form des Altars, für welche hier Winke gegeben werden, soll doch eigentlich erst gesucht werden.

Der Verf. gibt die äußere Geschichte des Altarbaus, so wie die Monumente zu uns reden, und erhebt sich in Manchem über seine nächsten Vorgänger z. B. Laib und Schwarz, Studien über die Geschichte des christlichen Altars; Kreuser u. A. Aber der Altarbau hat auch eine innere Geschichte wie die christliche Liturgie, und diese ist zu wenig berücksichtigt, obgleich sie wesentlich zur Erklärung der äußern Formenentwicklung dient. Der Ausgangspunkt wurde richtig erkannt, nämlich die Idee des Altars, aber nicht in der vollen Tiefe ergriffen; es wurde nicht hinlänglich klar gestellt, wie die Idee des christlichen Altars sich allmählig erweiterte, einerseits mit der innern Fortbewegung des religiösen Gedankens und der christlichen Andacht, andererseits im Verlaufe der dogmengeschichtlichen Kämpfe und Entwicklungen.

Wohl ist es die erste und allgemeinste Bestimmung des Altars, Opferstätte zu sein; von diesem Gedanken aus

ist es vollkommen berechtigt, den Altartisch, die mensa, als den ersten und wichtigsten Bestandtheil des Altarbaus zur Anerkennung zu bringen und für ihn jene Zier und künstlerische Behandlung zu verlangen, welche man in den letztvergangenen Jahrhunderten so gerne auf Nebensächliches anwandte. Aber der Altar ist nicht blos Opferstätte geblieben. Zwar die Sorge um einen passenden Ort für Aufbewahrung des Altarssacraments hat im Ganzen auf die Erweiterung des Altars weniger Einfluß ausgeübt, als man auf den ersten Anschein meinen möchte. Wir nehmen noch entschiedener als der Verf. an, daß schon in früheften Zeiten das Sacrament in den Kirchen aufbewahrt worden; es läßt sich keine Zeit angeben, in welcher man erst damit den Anfang gemacht hätte; aber ebensowenig mußte gerade der Altar der Aufbewahrungsort sein; es gab in dieser Beziehung von Anfang an keine dogmatische Controverse, welche einen bestimmten Incidenzpunkt für eine Aenderung im Altarbau gebildet hätte. Dagegen hat ein Fortschreiten der Lehrentwicklung und der kirchlichen Praxis stattgefunden bezüglich der Verehrung der Martyrer, der Reliquien, der Bilder von Heiligen; und die einzelnen Stufen dieses Fortschritts prägen sich ab in der Construction und Verzierung der Altäre. Die Verehrung der Martyrer brachte es mit sich, daß der Altar nicht mehr blos als mensa sondern als sepulchrum oder confessio gedacht wurde. Wo man in einer Kirche mehrere Martyrergräber oder Reliquien hatte, fieng man an, mehrere Altäre (Nebenaltäre) zu errichten; der Besitz solcher Reliquien rief einen frommen Wetteifer hervor zwischen einzelnen Kirchen und Ordenshäusern; es war ein Ruhm, viele Reliquien zu besitzen, man suchte sich in der Verehrung und Dekoration derselben zu über-

bieten; wollte man sie nicht blos unter dem Altar verbergen, sondern auf dem Altare zeigen. Dieselbe schöne Idee, welche den Opfertod Christi mit dem Tode der Martyrer verbindet, hat auch die sog. Reliquienaltäre hervorgerufen; und wie mit dem Reliquiencult der Bildercult in nächster Verbindung steht, so sind auch die Bilder auf dem Altare nicht etwas der Idee des christlichen Altares Fremdartiges, und es ließe sich vielleicht nachweisen, daß die Verbreitung der Retable- oder Bilderaltäre mit dem Bilderstreit zusammenhängt.

Es ist auch geschehen, daß zwei einander entgegenstehende und doch beiderseits gut begründete religiöse Anschauungen um den Sieg rangen; der Verf. führt einen solchen Fall auf, wo es sich um die Frage handelt, ob der Altar während der Zeit des heil. Opfers zu verhüllen sei. Die Verhüllung des Altars (mit den sog. Tetravelen) nach Analogie des a. Tl. Allerheiligsten ist langjährige und an vielen Orten gepflogene Übung, wie im Orient so auch im Abendland; dennoch kam hier schließlich der Gedanke zum Durchschlag, daß der christlichen Gemeinde kein Vorhang den Anblick ihres Allerheiligsten entziehen soll. Man datirt diesen Sieg vom 11. Jahrhundert und erkennt ihn als Folge des durch Berengar angeregten Abendmahlsstreites, welcher unsrer Liturgie auch die Elevation bei der Wandlung gebracht haben soll.

Wir stimmen dem Verf. auch darin bei, daß die Einführung des Frohnleichnamsfestes noch keinen wesentlichen Einfluß auf den Altarbau ausgeübt habe. Dagegen ist eine andere religiöse und dogmengeschichtliche Bewegung von einer mächtigen Wirkung gewesen und ist nach dieser Seite hin noch viel zu wenig gewürdigt, das ist die Anfeindung der Lehre vom Altarssacrament von Seite der Reformatoren

und der Rückschlag, den diese Anfeindung auf das religiöse Leben in den katholischen Kirchen zur Folge hatte. Gerade in jenen Ländern, in denen der Glaubenskampf um Transsubstantiation, Messe u. dgl. entbrannt war, war es Herzensangelegenheit der treugebliebenen Katholiken und war denen, welche das katholische Bekenntniß und Leben retten oder wecken wollten, Gegenstand eifrigster Sorge, den Glauben an das Sacrament durch eine besonders feierliche Art der Verehrung desselben kund zu geben, zu stärken, und das Sacrament gewissermaßen zur besonderen Schutzmauer gegen Weiterverbreitung der Häresie zu machen. Daher suchte man ganz besonders in den meist gefährdeten Ländern, Deutschland, Schweiz u. s. f. reichere Andachtsformen einzuführen, weßhalb unser Sacramentscult mehrfach von den römischen Formen abweicht z. B. bezüglich der öfter wiederkehrenden und länger dauernden Exposition des Allerheiligsten. Die heiligen Gräber in der Charwoche, die Auferstehungsprocession am Abend des Charsamstags, die sog. Engelämter u. a. haben ihren Ursprung wohl in dieser religiösen Bewegung. Daraus erklärt sich nun auch Vieles, was im Altarbau seit jener Zeit zu Tage tritt. Nicht nur wird jetzt regelmässig der Tabernakel, der vorher sehr häufig in einer Wandnische oder einem Sacramentshäuschen war, auf den Hochaltar verlegt, sondern der Altar selbst wird nach dem Bedürfnisse der Exposition erbaut und decorirt. Es ist nicht der Tabernakel, das verschlossene Zelt Gottes, sondern es ist der Thron der Exposition, welcher den Mittel- und Brennpunkt des Altars bildete; alle andern Zuthaten, Bilder, Reliquien, sind nur ein mehr oder weniger großartig gedachter Schmuck dieses königlichen Brautgemaches; daher jetzt jene an Palastbauten erinnernden Säulen, daher die

schwebenden Engelfiguren, die Blumenguirlanden, allegorische Figuren; jetzt begreifen wir, warum der Hochaltar so colossale Dimensionen annimmt; man betrachte einen solchen Altar z. B. in ältern Jesuitenkirchen zu der Zeit, da gerade das Allerheiligste ausgesetzt ist, im Schimmer der Dekorationen, brennenden Kerzen u. dgl., und man wird trotz der Verirrungen der Geschmacksrichtung doch eine großartige Idee nicht verkennen. Von dieser Idee muß man ausgehen, nicht von der Durchführung im Einzelnen, wenn man namentlich der Renaissance-Zeit gerecht werden will; diese Altäre wollen mehr repräsentiren als eine blose Opferstätte; und die in denselben ausgeprägte Idee darf, wenigstens für Hauptaltäre, nicht mehr fallen gelassen werden.

Hier kommen wir wieder mit dem Verf. zusammen, da er in seinen „Winken für den Altarbau“ alle die verschiedenen Momente, welche wir bisher als in der Idee des Alters liegend kennen gelernt haben, zur Geltung bringen will. Wir wünschen, daß jeder Seelsorger und jeder Techniker, der sich mit Altarbau zu befassen hat, die Ausführungen der vorliegenden Schrift lese und erwäge; eine einläßliche Beurtheilung derselben würde uns auf das Gebiet des Kunstgeschmacks führen, das wir hier nicht zu beschreiten haben. Wir bemerken ausdrücklich, daß der Verf. keineswegs exclusiv verneinend sich gegen eine besondere Kunstrichtung verhält und überhaupt mild und ruhig urtheilt; nur hätten wir ein freundlicheres Eingehen auf die Kunst der Renaissance gewünscht, welche denn doch in ihren reinern Formen eine zu bedeutende Erscheinung in der Kunstgeschichte ist, als daß man sie so ganz auf die Seite werfen dürfte. Wenn H. Schmid „dem wahren gothischen Stil vor allen andern den Vorzug“ gibt, so wollen wir einem solchen Geschmacksurtheil

seine Berechtigung wohl zuerkennen, und wünschen nur eben den „wahren gothischen Stil“ für Altarbauten zu kennen. Wenn aber der besagte Vorzug damit begründet wird, daß die Gothik „die Ideen der katholischen Kirche und insbesondere die Idee des Meßopfers vermöge seines Princips (Idealisirung der Materie) bei weitem besser auszudrücken vermag“ (S. 397), so ist uns das, wir gestehen es, nicht recht verständlich, und wir möchten dagegen Folgendes zu bedenken geben.

Schon vorlängst haben Protestanten wie Wolfgang Menzel die Gothik als germanische Baukunst in tendentiösen Gegensatz gebracht zum katholischen Romanismus, und haben ihre Gründe ebenfalls der christlichen Idee entnommen. Gleichwie, so folgerte man weiter, die Gothik einer reinern ächt religiösen Auffassung der Kunst und des Cultus entspricht, so hat auch das Germanenthum, welchem die Gothik eigen ist, schon im Mittelalter gerungen nach einer tiefern geistigern Auffassung des Christenthums, während die Religion in den Ländern wälscher Zunge weltlicher und sinnlicher ausgebildet und dargestellt wurde. Diese geistige Tiefe und das ideale Streben nach oben, das sich in der deutschen Baukunst ausprägt, blieb dem katholischen Süden fremd und unverständlich. Darum konnte in diesen Ländern die Gothik nie recht aufkommen und konnte das neuerweckte Heidenthum mit seiner sinnlichen weltlichen Pracht in die Kirche eindringen. Die Gothik ist, nach dieser Anschauung, Produkt eines innerlichen (protestantischen) Christenthums!

Werden unsre Neugothiker dieß zugeben wollen? Und doch wird man etwas Wahres darin erkennen müssen, sobald man aus Gründen, die in der christlichen Idee selbst liegen, die Gothik zur höchsten christlichen Kunstform erhebt. Es

dem Täufer, ja theils dem Sinne nach dasselbe, so Joh. V, 33 wie Luc. VII, 24, 25 und 26 und Joh. V, 35 wie Luc. VII, 30, und endlich Joh. V, 35 das kindische Benehmen der Pharisäer charakterisirend wie Luc. VII, 32, so daß die Worte Jesu, welche Johannes anführt, die Rede des Herrn bei Lucas und Matthäus bezüglich des Täufers ergänzen. Auch lebte nach Joh. V, 32 damals derselbe noch, sofern dort von ihm die Rede ist, während V, 35 keineswegs voraussetzt, daß er bereits hingerichtet gewesen. Sein Tod fällt in den August desjenigen jul. Jahres, welches dem der Speisung der 5000 vorausgeht (cf. Matth. XIV, 1—21. Marc. VI, 14—44. Luc. IX, 7—17). Zufolge der Evangelien hört der König Herodes von Jesus — und zwar jedenfalls während der Missionsthätigkeit der Apostel. Da er sicherlich wußte, daß diese von Jesus gesendet seien, und da er vermuthete Jesus sei der vom Tode auferstandene Johannes der Täufer, so mußte die Enthauptung desselben vor Aussendung der Apostel geschehen sein, und weil er von der Bethätigung der Wunderkräfte in dem vermeintlich auferstandenen Täufer redet — schon längere Zeit vor der Aussendung der Apostel. Nach Matth. XIV, 6 und Marc. VI, 21 fiel das Haupt des Johannes bei der Feier des Regierungsantritts des Herodes Antipas (cf. Wieseler a. a. O. S. 292—297), und dieser traf in den Sommer, wahrscheinlich in den August nach Josephus (Antiqq. l. XVII, c. 9 und c. 10 ff.), denn von einem Regierungsantritt des Antipas vom Tode des Herodes d. Gr. an kann nicht die Rede sein, da der Kaiser Augustus erst später das Reich theilte, am wenigsten aber von einer Feier in Lust und Jubel, da doch der Todestag des Vaters Trauer erheischt (vergl. Zumpt, das Geburtsjahr Christi, Leipz. 1869, S. 29, 250,

Anm. 2) und S. 283). Wenn nun dazu die Ueberliefe=rung den 29. August als Tag der Enthauptung des Johan=nes meldet, so kann an diesem Datum nicht gezweifelt werden. — Das Laubhüttenfest desselben Jahres aber konnte frühestens in den September zutreffen, so daß an eine Ge=sandtschaft der 2 Johannisjünger an Jesus einige Zeit nach diesem Feste nicht mehr gedacht werden darf.

Nach allem diesem glauben wir nun, das bei Johannes c. V, v. 1 berührte Fest sei Pentecoste gewesen; dem=nach hätte nach unserm Dafürhalten Jesus im ersten Jahre seiner öffentlichen Wirksamkeit Ostern, im zweiten Pfing=sten, im dritten Laubhütten (und Tempelweihe), im vierten und letzten Jahre abermals Ostern besucht; und wir freuen uns, den Herrn auch an dem Feste, an welchem später der hl. Geist über die Apostel kam und zu Jerusalem die Kirche eröffnet wurde, im Laufe seines Erdenwandels einmal in der hl. Stadt gefunden zu haben.

II.

Recensionen.

1.

Der christliche Altar und sein Schmuck, archäologisch-liturgisch dargestellt von Dr. **Andreas Schmid**, Subregens des Georgianischen Clerical-Seminars in München. Mit 72 in den Text eingedruckten Illustrationen. 1871. Regensburg, New-York und Cincinnati. Verlag von Friedrich Pustet. IX u. 463 S.

Diese sehr fleißig gearbeitete Monographie über den christlichen Altar hat eine hervorragend praktische Tendenz; sie will an der Hand archäologisch-liturgischer Forschung nicht nur die liturgischen Erfordernisse sondern auch die ästhetischen Gesichtspunkte, welche für den Bau des christlichen Altars maßgebend sind, darstellen. Dabei sind im Allgemeinen zwei Faktoren von bestimmendem Einfluß, die Idee des Altars als der Opferstätte — oder, wie richtiger gesagt werden könnte, als des Mittelpunktes des christlichen Cultus; und sodann die Kunst, welche für Darstellung dieser Idee die würdige und erhabene Form bietet. Die Idee des Altars faßt aber selbst wieder mehrere Momente in sich, deren Verbindung erst die volle Bedeutung desselben

hervortreten läßt. In den verschiedenen Perioden des Altarbaues sind diese verschiedenen Momente in sehr ungleicher Weise zur Geltung gekommen; bald wurde das eine bald das andere fast ausschließlich ins Licht gerückt, selten waren alle zumal berücksichtigt; darum hängt fast allen Altarbauten bis auf unsre Zeit etwas Mangelhaftes an, und daraus rechtfertigt sich dem Verf. das Unternehmen, in einer neuen umfassenden Darstellung die Idee des Altars zu entwickeln und darnach für den Altarbau Belehrungen und Winke zu geben.

Die Idee selbst aber in ihren Einzelmomenten wird herausgestellt theils durch eine geschichtliche Betrachtung der verschiedenen Stadien und Formen des Altarbaues, theils durch das Studium der liturgischen Vorschriften und Uebungen, die sich auf den Altar beziehen. Denn die liturgischen Bedürfnisse und Gebräuche des christlichen Volkes waren es immer in erster Linie, welche der ausübenden Kunst die Richtung angewiesen haben. Die Geschichte des Altarbaues ist zugleich eine Geschichte der Liturgie. Das ist ein Punkt, der nur selten ins Auge gefaßt und auch vom Verf. nicht bestimmt genug herausgestellt wird. Wenn man sich auch der Einsicht nicht mehr verschließen kann, daß auch die Liturgie selbst ihre Geschichte und ihre Entwicklung gehabt, so lassen doch die meisten bisherigen Darstellungen den Eindruck zurück, als ob Geschichte der Kunst und Geschichte der Liturgie nur zufällig nebeneinander hergiengen; es wird zu wenig erkannt, wie gerade die Veränderungen im Gottesdienst wiederum veränderte technische Einrichtungen bedingten, viel häufiger als umgekehrt ein veränderter Kunstgeschmack den Gläubigen neue liturgische Bedürfnisse oder Wünsche nahe legte. Wir möchten darum die Techniker und Künstler von einigen jener

Vorwürfe entlasten, womit der moderne Dilettantismus so gerne eine Geschmacksrichtung, die uns fremd geworden, überhäuft.

Was zunächst das geschichtliche Material betrifft, so ist dasselbe zwar reichlich vorhanden, aber bisher noch in vielen Einzelarbeiten, Studien, Monographien zerstreut. Man hat im regen Wetteifer verschiedener Länder nicht blos die Baudenkmäler und Ueberreste selbst archäologisch untersucht und fachgemäß bestimmt, sondern auch schriftliche Documente, Schilderungen, Bauberichte, alte Rechnungen, Zeichnungen, zufällige schriftstellerische Notizen so emsig und in so genügender Zahl und Auswahl verglichen, daß über die Hauptformen und Epochen der künstlerischen wie liturgischen Entwicklung ein abschließendes Urtheil gewagt werden kann, obwohl man im Einzelnen noch wird auf der Hut sein müssen, damit man nicht aus mißdeutbaren technischen Bezeichnungen, schwer verständlichen und rohen Zeichnungen und vereinzelnten örtlichen Gebräuchen allgemeine Sätze ableite und namentlich nicht liturgische Einrichtungen einer spätern Zeit gewaltthätig schon in die frühesten Zeiten zurückdatire. Es war ein guter Gedanke unsers Verf., das zerstreute Material in einer Monographie zu sammeln und zu verarbeiten, und wir anerkennen besonders gerne die sehr maßvolle und besonnene Auswerthung des Materials, welche es nicht liebt, gar so zuversichtliche Schlüsse zu ziehen.

Die Gruppirung des Gesammtstoffes geschieht nach folgendem Schema: I. Altäre der ersten Periode von Christus bis Constantin (330). Der Altar Christi und der Apostel; die Altäre in den Catakomben (Arcosolien) und in den vorconstantinischen Basiliken. II. Altäre der zweiten Periode von 330—1000. Altäre

mit Ueberbau oder Ciborium (Ciboriumsaltäre). III. Altäre der dritten Periode von 1000—1300. Altäre mit Hinterbau (Retablealtäre). IV. Altäre der vierten Periode von 1300—1550. Altäre mit Hochbau ohne Tabernakel (Bilderaltäre). V. Altäre der fünften Periode von 1550—1825. Altäre mit Hochbau und Tabernakel in unorganischer Verbindung (Tabernakelaltäre). VI. Altäre der sechsten Periode. Altäre mit Aufsatz und Tabernakel in organischer Verbindung (Winke zum Altarbau) (S. 40 f.). Für jede Periode wird nun sorgfältig aufgezeichnet, was sich an Notizen über Form, Material, künstlerische und liturgische Ausstattung aufbringen ließ; auch über die gewöhnlichsten Requisiten wird Buch geführt; über Form, Zahl, Stellung der Leuchter, Lampen, Altartücher, Tragaltäre u. s. w. wird in jeder Periode besonders gehandelt. Dieß hätte kürzer zusammengefaßt werden können, um so mehr, als sich bezüglich dieser Nebendinge bestimmte Perioden kaum abgrenzen lassen.

Ueberhaupt hat sich der Verf. mit seiner Gliederung selbst Schwierigkeiten geschaffen, die er sich nicht verbergen konnte. Die verschiedenen Phasen, in welche der Altarbau nach und nach eingetreten ist, fallen, wie richtig bemerkt wird, nicht zusammen mit den verschiedenen architektonischen Stilen. Eine charakteristische Form der Altarconstruktion ist z. B. der Ciboriumsaltar; derselbe ist aber keiner einzelnen Periode der kirchlichen Kunst eigen; er steht in der Basilika wie in den romanischen und gothischen Kirchen und auch die Renaissance hat ihn nicht verschmäht, vgl. die St. Peterskirche in Rom. Es gibt also für diese Art des Altars keinen begrenzten abgeschlossenen Zeitraum; ebenso wenig ist

die Idee, dem Altartisch einen Hochbau anzufügen, einer besondern Periode eigenthümlich. Wenn dessenungeachtet von verschiedenen Perioden des Altarbaus geredet wird, so kann damit nur gemeint sein, daß in einem bestimmten Zeitraum je eine Form die überwiegend hervortretende war, und auch in dieser Hinsicht will uns die obige Abtheilung der Zeiträume nicht ganz gefallen. Die ersten 5 Perioden hätten wir lieber in 3 Abschnitte zusammengezogen, deren erste die Idee des Ciborienaltars zum Vorwurf genommen hätte, die zweite die des Bilderaltars (Retable, Baldachin), endlich die dritte die des Tabernakelalters. Da der Verf. selbst seine fünfte Periode mit dem J. 1825 schließt, so behandelt die sog. sechste Periode einen Altar der Zukunft; denn die ideale Form des Altars, für welche hier Winke gegeben werden, soll doch eigentlich erst gesucht werden.

Der Verf. gibt die äußere Geschichte des Altarbaus, so wie die Monumente zu uns reden, und erhebt sich in Manchem über seine nächsten Vorgänger z. B. Laib und Schwarz, Studien über die Geschichte des christlichen Altars; Kreuser u. A. Aber der Altarbau hat auch eine innere Geschichte wie die christliche Liturgie, und diese ist zu wenig berücksichtigt, obgleich sie wesentlich zur Erklärung der äußern Formenentwicklung dient. Der Ausgangspunkt wurde richtig erkannt, nämlich die Idee des Altars, aber nicht in der vollen Tiefe ergriffen; es wurde nicht hinlänglich klar gestellt, wie die Idee des christlichen Altars sich allmählig erweiterte, einerseits mit der innern Fortbewegung des religiösen Gedankens und der christlichen Andacht, andererseits im Verlaufe der dogmengeschichtlichen Kämpfe und Entwicklungen.

Wohl ist es die erste und allgemeinste Bestimmung des Altars, Opferstätte zu sein; von diesem Gedanken aus

ist es vollkommen berechtigt, den Altartisch, die mensa, als den ersten und wichtigsten Bestandtheil des Altarbaus zur Anerkennung zu bringen und für ihn jene Zier und künstlerische Behandlung zu verlangen, welche man in den letztvergangenen Jahrhunderten so gerne auf Nebensächliches anwandte. Aber der Altar ist nicht blos Opferstätte geblieben. Zwar die Sorge um einen passenden Ort für Aufbewahrung des Altarssacraments hat im Ganzen auf die Erweiterung des Altars weniger Einfluß ausgeübt, als man auf den ersten Anschein meinen möchte. Wir nehmen noch entschiedener als der Verf. an, daß schon in frühesten Zeiten das Sacrament in den Kirchen aufbewahrt worden; es läßt sich keine Zeit angeben, in welcher man erst damit den Anfang gemacht hätte; aber ebensowenig mußte gerade der Altar der Aufbewahrungsort sein; es gab in dieser Beziehung von Anfang an keine dogmatische Controverse, welche einen bestimmten Incidenzpunkt für eine Aenderung im Altarbau gebildet hätte. Dagegen hat ein Fortschreiten der Lehrentwicklung und der kirchlichen Praxis stattgefunden bezüglich der Verehrung der Martyrer, der Reliquien, der Bilder von Heiligen; und die einzelnen Stufen dieses Fortschritts prägen sich ab in der Construction und Verzierung der Altäre. Die Verehrung der Martyrer brachte es mit sich, daß der Altar nicht mehr blos als mensa sondern als sepulchrum oder confessio gedacht wurde. Wo man in einer Kirche mehrere Martyrergräber oder Reliquien hatte, fieng man an, mehrere Altäre (Nebenaltäre) zu errichten; der Besitz solcher Reliquien rief einen frommen Wetteifer hervor zwischen einzelnen Kirchen und Ordenshäusern; es war ein Ruhm, viele Reliquien zu besitzen, man suchte sich in der Verehrung und Dekoration derselben zu über-

bieten; wollte man sie nicht blos unter dem Altar verbergen, sondern auf dem Altare zeigen. Dieselbe schöne Idee, welche den Opfertod Christi mit dem Tode der Martyrer verbindet, hat auch die sog. Reliquienaltäre hervorgerufen; und wie mit dem Reliquiencult der Bildercult in nächster Verbindung steht, so sind auch die Bilder auf dem Altare nicht etwas der Idee des christlichen Altares Fremdartiges, und es ließe sich vielleicht nachweisen, daß die Verbreitung der Retable- oder Bilderaltäre mit dem Bilderstreit zusammenhängt.

Es ist auch geschehen, daß zwei einander entgegenstehende und doch beiderseits gut begründete religiöse Anschauungen um den Sieg rangen; der Verf. führt einen solchen Fall auf, wo es sich um die Frage handelt, ob der Altar während der Zeit des heil. Opfers zu verhüllen sei. Die Verhüllung des Altars (mit den sog. Tetravelen) nach Analogie des a. ll. Allerheiligsten ist langjährige und an vielen Orten gepflogene Übung, wie im Orient so auch im Abendland; dennoch kam hier schließlich der Gedanke zum Durchschlag, daß der christlichen Gemeinde kein Vorhang den Anblick ihres Allerheiligsten entziehen soll. Man datirt diesen Sieg vom 11. Jahrhundert und erkennt ihn als Folge des durch Berengar angeregten Abendmahlsstreites, welcher unsrer Liturgie auch die Elevation bei der Wandlung gebracht haben soll.

Wir stimmen dem Verf. auch darin bei, daß die Einführung des Frohnleichnamsfestes noch keinen wesentlichen Einfluß auf den Altarbau ausgeübt habe. Dagegen ist eine andere religiöse und dogmengeschichtliche Bewegung von einer mächtigen Wirkung gewesen und ist nach dieser Seite hin noch viel zu wenig gewürdigt, das ist die Anfeindung der Lehre vom Altarssacrament von Seite der Reformatoren

und der Rückschlag, den diese Anfeindung auf das religiöse Leben in den katholischen Kirchen zur Folge hatte. Gerade in jenen Ländern, in denen der Glaubenskampf um Transsubstantiation, Messe u. dgl. entbrannt war, war es Herzensangelegenheit der treugebliebenen Katholiken und war denen, welche das katholische Bekenntniß und Leben retten oder wecken wollten, Gegenstand eifrigster Sorge, den Glauben an das Sacrament durch eine besonders feierliche Art der Verehrung desselben kund zu geben, zu stärken, und das Sacrament gewissermaßen zur besonderen Schutzmauer gegen Weiterverbreitung der Häresie zu machen. Daher suchte man ganz besonders in den meist gefährdeten Ländern, Deutschland, Schweiz u. s. f. reichere Andachtsformen einzuführen, weßhalb unser Sacramentscult mehrfach von den römischen Formen abweicht z. B. bezüglich der öfter wiederkehrenden und länger dauernden Exposition des Allerheiligsten. Die heiligen Gräber in der Charwoche, die Auferstehungsprocession am Abend des Charsamstags, die sog. Engelämter u. a. haben ihren Ursprung wohl in dieser religiösen Bewegung. Daraus erklärt sich nun auch Vieles, was im Altarbau seit jener Zeit zu Tage tritt. Nicht nur wird jetzt regelmässig der Tabernakel, der vorher sehr häufig in einer Wandnische oder einem Sacramentshäuschen war, auf den Hochaltar verlegt, sondern der Altar selbst wird nach dem Bedürfnisse der Exposition erbaut und decorirt. Es ist nicht der Tabernakel, das verschlossene Zelt Gottes, sondern es ist der Thron der Exposition, welcher den Mittel- und Brennpunkt des Altars bildete; alle andern Zuthaten, Bilder, Reliquien, sind nur ein mehr oder weniger großartig gedachter Schmuck dieses königlichen Brautgemaches; daher jetzt jene an Palastbauten erinnernden Säulen, daher die

schwebenden Engelfiguren, die Blumenguirlanden, allegorische Figuren; jetzt begreifen wir, warum der Hochaltar so colossale Dimensionen annimmt; man betrachte einen solchen Altar z. B. in ältern Jesuitenkirchen zu der Zeit, da gerade das Allerheiligste ausgesetzt ist, im Schimmer der Dekorationen, brennenden Kerzen u. dgl., und man wird trotz der Verirrungen der Geschmacksrichtung doch eine großartige Idee nicht verkennen. Von dieser Idee muß man ausgehen, nicht von der Durchführung im Einzelnen, wenn man namentlich der Renaissance-Zeit gerecht werden will; diese Altäre wollen mehr repräsentiren als eine blose Opferstätte; und die in denselben ausgeprägte Idee darf, wenigstens für Hauptaltäre, nicht mehr fallen gelassen werden.

Hier kommen wir wieder mit dem Verf. zusammen, da er in seinen „Winken für den Altarbau" alle die verschiedenen Momente, welche wir bisher als in der Idee des Alters liegend kennen gelernt haben, zur Geltung bringen will. Wir wünschen, daß jeder Seelsorger und jeder Techniker, der sich mit Altarbau zu befassen hat, die Ausführungen der vorliegenden Schrift lese und erwäge; eine einläßliche Beurtheilung derselben würde uns auf das Gebiet des Kunstgeschmacks führen, das wir hier nicht zu beschreiten haben. Wir bemerken ausdrücklich, daß der Verf. keineswegs exclusiv verneinend sich gegen eine besondere Kunstrichtung verhält und überhaupt mild und ruhig urtheilt; nur hätten wir ein freundlicheres Eingehen auf die Kunst der Renaissance gewünscht, welche denn doch in ihren reinern Formen eine zu bedeutende Erscheinung in der Kunstgeschichte ist, als daß man sie so ganz auf die Seite werfen dürfte. Wenn H. Schmid „dem wahren gothischen Stil vor allen andern den Vorzug" gibt, so wollen wir einem solchen Geschmacksurtheil

seine Berechtigung wohl zuerkennen, und wünschen nur eben den „wahren gothischen Stil“ für Altarbauten zu kennen. Wenn aber der besagte Vorzug damit begründet wird, daß die Gothik „die Ideen der katholischen Kirche und insbesondere die Idee des Meßopfers vermöge seines Princips (Idealisirung der Materie) bei weitem besser auszudrücken vermag“ (S. 397), so ist uns das, wir gestehen es, nicht recht verständlich, und wir möchten dagegen Folgendes zu bedenken geben.

Schon vorlängst haben Protestanten wie Wolfgang Menzel die Gothik als germanische Baukunst in tendentiösen Gegensatz gebracht zum katholischen Romanismus, und haben ihre Gründe ebenfalls der christlichen Idee entnommen. Gleichwie, so folgerte man weiter, die Gothik einer reinern ächt religiösen Auffassung der Kunst und des Cultus entspricht, so hat auch das Germanenthum, welchem die Gothik eigen ist, schon im Mittelalter gerungen nach einer tiefern geistigern Auffassung des Christenthums, während die Religion in den Ländern wälscher Zunge weltlicher und sinnlicher ausgebildet und dargestellt wurde. Diese geistige Tiefe und das ideale Streben nach oben, das sich in der deutschen Baukunst ausprägt, blieb dem katholischen Süden fremd und unverständlich. Darum konnte in diesen Ländern die Gothik nie recht aufkommen und konnte das neuerweckte Heidenthum mit seiner sinnlichen weltlichen Pracht in die Kirche eindringen. Die Gothik ist, nach dieser Anschauung, Produkt eines innerlichen (protestantischen) Christenthums!

Werden unsre Neugothiker dieß zugeben wollen? Und doch wird man etwas Wahres darin erkennen müssen, sobald man aus Gründen, die in der christlichen Idee selbst liegen, die Gothik zur höchsten christlichen Kunstform erhebt. Es

kann eine Zeit kommen, da man sich eines unkirchlichen Deutschthums verdächtig macht, wenn man für die Gothik schwärmt; das wäre einseitig und ungerecht wie die Gothomanie. Es liegt uns hier ferne, die Gründe zu untersuchen, warum der ältere (romanische) Baustil im Norden in den gothischen, im Süden vorherrschend in den Renaissancestil übergegangen ist, denn unmittelbar aus der neubelebten Antike ist der letztere keinenfalls hervorgegangen. Wir wollten nur auf einen Mißgriff unsrer Kunstdilettanten aufmerksam machen, vermöge dessen sie manchmal das religiöse und das künstlerische Interesse miteinander vermischen. Die Peterskirche in Rom gilt uns als ebenso ernst christlich wie der Kölner Dom; an einzelnen Ausschweifungen — namentlich der Plastik — braucht man sich ebensowenig zu stoßen, als an den verzeichneten Leibesgestalten der Bilder aus der alten deutschen Schule, und eine Zopfperiode gibt es auch in der Gothik.

Was wir im Bisherigen über die Arbeit H. Schmids zu bemerken hatten, ist der Art, daß wir hoffen können, uns leicht mit ihm zu verständigen; wir haben uns an dem Buche erfreut und wünschen demselben eine recht freundliche Aufnahme. Die Darstellung läßt noch zuweilen Klarheit und Präcision, namentlich in den Einleitungsparagraphen vermissen; § 5 hätte fast wegbleiben können; auf einzelne Formfehler wollen wir kein großes Gewicht legen; von Druckfehlern verbessern wir S. 59 Anm. Knust (Schriftsteller über Pseudoisidor) statt Kunst; S. 184 Sindelfingen statt Siedelfingen. Die 72 Illustrationen sind fast durchweg recht sauber und gut gewählt, eine sehr dankenswerthe Beigabe, ohne daß dadurch das Buch wesentlich vertheuert worden

ist, indem die Verlagshandlung 33 Cliché's von den Werken W. Lübke's käuflich erworben hat.

Linsenmann.

2.

Anti Rudolf Gottschall und Julius Frauenstädt. Zur Vertheidigung der persönlich bewußten Fortdauer nach dem Tode. Von **Moritz Müller.** Leipzig. Verlag von Johann Friedrich Hartknoch. 1871. S. 48.

Der Verf. der vorstehenden Schrift bekämpft zwei neue Gegner des Unsterblichkeitsglaubens, erstens: Gottschall, den Dichter und zweitens: Frauenstädt, den Philosophen. — Gottschall hat in seinem Werke: „Portraits und Studien" 1870 mehrere Schriften „über Unsterblichkeit", auch die von Wilmarshof: „das Jenseits" recensirt. Müller sucht nun dessen Einwendungen gegen den Unsterblichkeitsglauben zu widerlegen. — a) Gottschall erhebt nähmlich in s. besagten Werke folgenden Zweifel: „Auch das Erdenleben befriedigt nicht alle die gemachten Ansprüche des forschenden Geistes. Mit vielen ungelösten Räthseln würden wir von hier scheiden, welche auf andern Planeten schwerlich ihre Lösung finden dürften." Darauf erwidert der Verf. S. 5: „Gottschall wird nicht bestreiten wollen, daß einem Göthe, wenn seine persönliche Fortdauer auf andern Weltkörpern mit Erinnerung dieses Erdenlebens gesichert wäre, ihm dieses mehr Licht auch bezüglich dieses Erdenlebens werden würde." — Auch wir können dieser Aeußerung Müller's einigermaßen beistimmen. Gottschall läugnet die Möglichkeit der Lösung der Erdenräthsel nicht unbedingt, also muß er wenigstens

die Möglichkeit des ewigen Fortlebens des Geistes zugeben.

Man könnte daher auf folgende Weise argumentiren: Der Menschengeist ist unsterblich, weil er eine unabweisbare Sehnsucht nach Aufklärung der Räthsel über die Erde und die andern Weltkörper des Universums, über ihr Wesen, über ihren Zweck und über ihr Verhältniß zu Gott hat. Diese Lösung geschicht im Diesseits nicht vollkommen, mithin wird und muß sie vollkommen im Jenseits eintreten, da der Erkenntnißtrieb des Geistes ebenso, wie sein Glückseligkeitstrieb, zufolge der Güte und Weisheit Gottes, befriedigt werden muß. Ohne Vortheil wäre vom Standpunkte des überirdischen Himmels aus, das Schauen der andern Planeten für den Geist gerade nicht, was Gottschall gleichfalls zu verneinen scheint. Denn wer wird läugnen, daß der Geist dadurch die Macht, Weisheit, Güte und Herrlichkeit Gottes in vielen neuen Schöpfungswerken schauen könnte und so sein Wesen vollständiger und tiefer erkennen würde? Die hiedurch gewonnene Einsicht aber würde und könnte seine Liebe zu Gott noch höher entflammen, sowie seine Ehrfurcht gegen ihn und die Innigkeit seiner Anbetung bedeutend steigern.

b) Wie Gottschall den teleologischen Beweis für die Unsterblichkeit des Geistes bezweifelt, so bestreitet er auch den ontologischen. Denn so sagt er: „So sehr man die Bedeutung des Individuums für das Menschenleben und für die Geschichte zugeben muß, so kann man sich doch darüber nicht täuschen, daß die Natur jenen Philosophen Recht gibt, welche das Individuum der Gattung preisgeben, und das individuelle Leben gleichsam für ein geborgtes und werthloses erklären, da das Gesetz der Natur eben nur die Gattung und nicht das Individuum respectire.“ Dagegen äußert nun der Verf. S. 10: „Ich bin der Meinung, daß, wenn von einem

wesentlichen „Respectiren" der Natur die Rede sein soll, die Natur doch ein Individuum, wie z. B. dieser Göthe eines war, mehr respectire als die Gattung. — Ich kann die Gattung nur loben, weil ein Göthe und derartige Individuen aus ihr hervorgehen konnten, aber ich lobe Göthe und solche Genies nicht deßhalb, weil sie der Gattung angehören". S. 11: „Ich kann mich mit dem Ausdruck nicht befreunden, daß die Natur nur die Gattung respectire. Der Hauptgrund oder Beweis dafür soll freilich der sein, weil das Individuum stirbt, die Gattung aber immer lebe". Ueber Letzteres bemerkt Müller S. 11: „Die Existenz der Gattung als solcher dauert hienieden nur länger als die des Einzelwesens. Es erscheint sehr wahrscheinlich, daß auch für die Gattung ein Greisenalter und schließlich der Tag von Ilion anbrechen wird, an welchem die Gattung dem Tode entgegengeht". — Unsere Ansicht ist: Allerdings gewinnt die Menschengattung nur durch gewisse hochbegabte und durch Thaten berühmte Einzelindividuen, wie z. B. durch Künstler, Gelehrte, Staatsmänner, Feldherrn, Regenten, religiöse und sittliche Reformatoren, erst ihren höhern Werth. Darin hat der Verf. Recht. Die Natur muß aber auch, fügen wir hinzu, das Individuum respectiren aus dem Grunde, weil die Gattung ihre Existenz nur in den Einzelindividuen hat, da sie als solche gar nicht wirklich ist. — Gottschall meint zwar: die Menschengattung sei unsterblich (unvergänglich), insofern sie sich immer in neuen Individuen darzustellen sucht und darstellen, daher immer leben wird, während die veralteten Einzelindividuen untergehen und deßhalb sterblich sind. Allein nach der Ueberzeugung von Müller wird auch die Gattung ihr Ende und Ziel haben, und blos so lange währen, als der Erdplanet existirt. — Wir selbst glauben im Einver-

ständniß mit der christlichen Anschauung, daß die Menschengattung insofern in der jenseitigen Welt aufhören wird, als sie nicht mehr dort neue einzelne Menschenindividuen (Einzelleiblichkeiten für den Geist) produciren werde. Sie wird aber, wenn auch hiedurch in etwas modificirt, forteristiren in den verklärten frommen und in den verdammten bösen Menschenindividuen. — Man kann Gottschall wohl zugeben, daß der Einzelmensch im Diesseits als Naturindividuum dem Tode preisgegeben ist in Folge der Ursünde. Aber es erhebt sich die Frage: ob der Mensch nur Naturindividuum, und sein Geist blos eine Naturseele (die immanente Lebenskraft des Leibes) ist? — ob der Mensch nicht mehr? — ob er nicht auch ein übersinnliches, selbstständiges Geistwesen ist, vereint mit einem Leibe (Naturindividualität) zur Lebenseinheit? Gottschall hätte daher zeigen sollen, daß der Geist des Einzelmenschen nicht eine einfache Monade und deßhalb vergänglich ist. Denn nicht läßt sich seine Behauptung rechtfertigen, daß Gott das allgemeine Grundwesen der Welt und die einzelnen Menschengeister seine vorübergehenden Erscheinungsmomente (Accidenzen) sind. Der Menschengeist weiß sich ja als Sein für sich im Ichgedanken und wesentlich verschieden von Gott, indem er sich als frei, als selbstbestimmend in seinen Handlungen erfaßt. Darauf hätte auch unser Verf. hinweisen sollen. Denn sein bloßer Ausspruch: daß der Geist des Menschen, „das Ich zu vornehm für die Erde ist“ (S. 12), genügt noch nicht zur Widerlegung. — Mehr Grund für die Unsterblichkeit des Geistes liegt darin, was Müller S. 12 sagt: Wenigstens sollte man das Loos des Unterganges „nicht einer nach weiterer Entwicklung, nach Vervollkommnung sehnenden Seele zusprechen“. Wenn der Verf. festhält, daß der Einzelmensch sterben müsse (S. 12), so ist beizusetzen;

daß dieses Gesetz erst nach dem Sündenfall des Urmenschen eingetreten. Denn der leibliche Tod ist für den Menschen nicht normal, weil ja eben in der Synthese von Geist und Natur das wahre Wesen des Menschen besteht. Denn der Geist ohne Leib ist ein reiner, aber nicht ein Menschengeist. Und der Menschen-Leib ohne Geist ist höchstens ein vollkommneres Thier. Es waren sonach beide Lebensfactoren des Menschen ursprünglich zur Unsterblichkeit bestimmt, weil der Leib als Organ zur Sittlichkeit an dem sittlichen Verdienste des persönlichen Geistes participiren muß. Darum ist auch eine Auferstehung der Menschenleiber zu hoffen und dem Wesen des Menschen nicht widersprechend, nach Aufhebung der Urschuld der Urmenschen durch ein sittliches Verdienst eines zweiten Adam. Wenn Müller dieß erwägen würde, so könnte er sich vielleicht auch mit den sogenannten unglaublich scheinenden Dogmen des Christenthums mehr befreunden.

Der Verf. geht nun vom leisen Zweifler: von Gottschall zum entschiedenen Gegner und Läugner der persönlichen Fortdauer des Geistes, zu Julius Frauenstädt über.

In seinem Werke: „Blicke in die intellectuelle, physische und moralische Welt.“ Leipzig 1869. sagt Frauenstädt in einer Abhandlung (S. 243), überschrieben: „Unsterblichkeit. Ein Trost“. folgendes:

1) „Es gibt eine Art von Unsterblichkeit, die wir nicht bezweifeln können, auch wenn wir wollten.

Es ist dieß die Unsterblichkeit, die wir mit jedem Realen gemein haben, die Unvernichtbarkeit. Nicht das geringste Stäubchen kann vernichtet werden und wir sollten vernichtet werden können? So wenig wir aus Nichts geworden sind, so wenig können wir zunichte werden. — Gesetzt nun der Tod raubte uns für immer das Leben, die Empfindung,

das Bewußtsein, so haben wir wenigstens den Trost, daß dieser Verlust alsdann uns nicht schmerzen wird. — Dem wirklich Leb-, Empfindungs- und Bewußtlosen kann nichts mehr wehe thun". Hier ist Müller's Widerlegung schwach. S. 16: „Mein Trost ist gerade mein Glaube an eine vollkommenere Welt und daß ich ihr einst theilhaftig werden werde". — Wir können dem Frauenstädt ebenso wenig danken für sein Glaubenssymbol: daß die Menschen „als leb- empfindungs- und bewußtlose Materie nach dem Tode fortdauern werden." Diese Art von Unsterblichkeit ist blos eine Unsterblichkeit des Stoffes vom in Staub zerfallenen Leibe, doch wo bleibt da die Unsterblichkeit des Geistes, welcher der Hauptfactor des Menschenwesens ist? Nach Frauenstädt ist der Geist nur eine Natur- oder Thierseele. Diese geht freilich zu Grunde mit dem sterbenden materiellen Leibe, da sie blos dessen innere Lebenskraft ist, und nichts Uebersinnliches kennt und erstrebt. Anders aber verhält es sich, wenn der Geist von der Materie des Leibes wesentlich verschieden, und sich selbst daher auch vom sinnlichen Leibe unterscheidet, sowie ein selbstbewußtes Sein für sich ist. Da kann der Geist auch getrennt vom Leibe im Jenseits fortexistiren. Diesen letztern Punkt hätte der Verf. mehr erörtern sollen, zur Bestreitung von Frauenstädt, daß nämlich der Menschengeist nicht wie die Natur- oder Sinnenseele, oder eine gesteigerte Thierseele ist, noch daß die Materie von Ewigkeit ein Seiendes gewesen.

2) Frauenstädt wendet weiter ein, „daß der Lebenszweck des (Menschen-)Individuums nicht über den Zweck des Leibes hinausgehe. — Die Uhren z. B. seien zu diesem oder jenem Zweck geschaffen, hätten also keinen über sich hinausgehenden Zweck, so wäre es beim Menschen auch. Seine Zwecke

könnten keine anderen sein, als das irdisch-leibliche Leben vollbringen könne". Gut sagt Müller dagegen S. 17: „Es ist doch gewiß zu bedenken, daß selbst, wenn Uhren als solche nie untergingen, eine ewige Dauer für diese Maschinen ja ohne allen Werth wäre. — Für Göthe z. B. hätte aber ein Fortleben doch noch einen Werth, Sinn und Zweck." — Auch wir behaupten: Nur der Materialist Frauenstädt kann die Zwecklosigkeit der persönlichen Fortdauer des Menschengeistes im Jenseits annehmen, weil er das höhere Wesen des Geistes, und daher auch seinen Zweck, seine Bestimmung nicht kennt. Denn hätte er Recht, daß der Lebenszweck des Menschenindividuums nicht über den Zweck des Leibes hinausgehe: wozu dann das Streben des Geistes nach dem Wissen des Uebersinnlichen, des Ewigen, des Sittlichen und Religiösen, wenn der Mensch auch seine leiblichen Bedürfnisse befriedigt hat? Wozu das Verlangen der Frommen nach realer Vereinigung mit Gott in Seligkeit im Jenseits? Wozu hätten die Menschen wohl Tempel, Pagoden und Kirchen gebaut? Es gibt ja auch im Jenseits noch Ideale zu realisiren, da der Mensch Gott immer ähnlicher werden soll und kann, und Gott ein Ideal unendlicher Heiligkeit und Weisheit ist. — Schade, daß Müller glaubt: daß die Menschenseelen „unentstanden" sind, und darauf gleichfalls ihre „Unvergänglichkeit" stützt. Denn wären die Menschenseelen unentstanden (ungeschaffen), so wären sie nicht mehr „endliche" Wesen, da sie ja keinen Anfang ihres Daseins genommen. Es ist aber nur Gott unentstanden als Sein schlechthin.

3) Indeß nicht blos die Zwecklosigkeit der persönlichen Fortdauer des Menschengeistes im Jenseits, sondern auch die Möglichkeit derselben bekämpft Frauenstädt. Sein Beweis

lautet: „Anderer Leib — andere Person; Ende dieses Leibes, Ende dieser Person. — Man frage sich doch einmal, ob man in diesem Leben sich als dieselbe Person betrachten könnte, wenn man den Leib einer andern Person erhielte. Und doch wäre dieß immer noch ein menschlicher Leib. Nun aber gar einen von dem menschlichen verschiedenen Leib, — dabei könnte nicht blos von Fortdauer derselben Person nicht mehr die Rede sein, sondern überhaupt nicht von Fortdauer als Mensch". Trefflich bemerkt dagegen der Verf. 18: „Es frage sich der Herr Doctor doch einmal, ob er sich an sich selbst gar keine anderen Körpertheile denken kann, ohne daß sein Geist wesentlich verändert würde? Könnte nicht so manches weniger beschränkt oder vollkommen sein, ohne daß deßwegen eine andere Persönlichkeit hervorginge? — Warum soll man sich Frauenstädt's Ich nicht mit etwas anderer Nase, anderen Ohren denken, ohne daß dieses Ich sein Selbstbewußtsein verlöre? — Unser Organismus soll sich ja im Verlauf eines bestimmten Zeitraums, und zwar mehrmals, während eines gewöhnlichen Lebens völlig erneuern, also wandeln sich auch die Hirnpartikeln, aus deren Einheit unser Bewußtsein resultiren soll, unablässig um, und doch wird unser Wesen, unser Ich nicht anders, unser Bewußtsein wird nicht aufgehoben. Warum soll, wenn man an eine persönliche Fortdauer glaubt, dieselbe unmöglich sein, wenn nicht von Kopf bis zur Zeh derselbe Körper mit ins Jenseits gehen kann?" — Uns erscheint dieses Resultat als richtig. Denn die körperliche Grundform der Pflanze und des Thieres bleibt doch immer dieselbe bei aller Fortentwicklung derselben. Man sagt z. B. daß die knospende Rose auch dann dieselbe sei, wenn sie später prachtvoll ihre Knospen im Farbenschmuck entfaltet hat. Und also bleiben auch die Grundzüge des

menschlichen Leibes von jedem Einzelindividuum immer dieselben bei allem Stoffwechsel. Der Mensch wird durch diesen und durch die in etwas modificirte Leiblichkeit nicht eine andere Person. Es weiß sich der Mensch im Greisenalter als dieselbe Person, die er in der Jugend gewesen. Denn sonst hätte David in seinem späten Greisenalter nicht sprechen können: Delicta juventutis mea ne memineris (Ps. 24, 7). Deßhalb ist auch der verklärte Leib des Menschen im Jenseits kein Hinderniß, daß er hiedurch eine andere Person wird. Die Apostel erkannten Christi Person als dieselbe auch in seiner verklärten Leiblichkeit auf dem Berge Thabor und nach seiner Auferstehung. Die Persönlichkeit wurzelt ja mehr im unveränderlichen Selbstbewußtsein des Geistes. Der Leib ist nur Organ der Persönlichkeit des Geistes, um sich in der Außenwelt bethätigen zu können. Daher ist die Behauptung von Frauenstädt falsch: „Ende dieses Leibes, Ende dieser Person.“ Der Menschengeist wird im Jenseits dadurch nicht unpersönlich, daß er vom irdischen Leibe getrennt lebt. — Uebrigens werden die Grundkeime des jetzigen Leibes, der ja, nur in etwas modificirt, d. h. bei den Frommen verklärt, wieder auferstehen soll, durch den zeitlichen Tod nicht vernichtet. Es ist demnach der verklärte Leib im Wesen identisch mit dem irdischen. Frauenstädt behauptet ja selbst andernorts die Nichtvernichtbarkeit sogar der geringsten Stäubchen der Materie.

4) Ein weiteres Argument für die Unmöglichkeit der persönlichen Fortdauer des Geistes im Jenseits von Frauenstädt lesen wir S. 19: „Es ist ein gewichtiger Einwurf, wenn man ausspricht, daß die Menschenseele nach dem Tode nicht fortleben könne, weil ein Denken ohne leibliche Organe undenkbar sei, denn ohne Phosphor kein Gedanke.“ —

Müller äußert hierauf: „Wenn wir aber die Phosphorsäure für unser Gehirnfett und dieses Fett für unsere Gedanken brauchten, folgt dann hieraus, daß die uns jetzt allein mögliche Art Gedanken hervorzubringen, die allein mögliche auch bleiben muß?" Ohne Zweifel kann es auch nach unserer Meinung noch andere Denkmittel geben. So gibt es ja wirklich eine Denkthätigkeit des Geistes, die nicht an die leiblichen Organe gebunden ist: die ideelle (übersinnliche) Denkthätigkeit desselben. Wären die leiblichen Organe zum Denken absolut nöthig, dann könnten die reinen Geister und Gott, der höchste Geist, da sie mit einem Cerebralsystem nicht ausgestattet sind, gar nicht denken. Nur die Natur- oder Sinnenseele des Thieres ist bei ihrem bildlichen Denken stets an die leiblichen Organe gebunden.

5) Frauenstädt negirt auch den moralischen Beweis für die Unsterblichkeit des Geistes. Die Kritik unsers Verf. hierüber ist S. 24 ff.: „Das, was Frauenstädt in seinem Werk bezüglich seiner „Blicke" aufs Jenseits über die „Gerechtigkeit" im Diesseits vorbringt, daß jeder eigentlich hienieden erhält, was er verdient, und daß man bei einer Hoffnung auf ein anderes Leben, für das Gute was man hienieden thue, „persönliche Zahlung" verlange, kann ich nur ordinär heißen, wenn dieß so unbedingt für alle Unsterblichkeitsgläubigen gelten soll!" S. 25: „Historisch gibt es meistens hienieden eine Gerechtigkeit für's Ganze und Große, aber auch eine sehr unvollkommene, aber noch unvollkommener ist sie, wenn man sie persönlich nimmt." Dieß sucht Müller aus Thatsachen der Geschichte S. 25—27 und auch aus einem Berichte aus dem Londoner Leben von dem Pfarrer des Pfarrdistricts St. Mathias zu beweisen. Er schließt sodann S. 28 mit den Worten: „Ich frage, ob die Ansicht

über den Beweis der Ausgleichung im Jenseits nicht mehr Berechtigung als das Frauenstädt'sche Gerede über diese Frage hat?" und beruft sich hierbei S. 30 auf Wilmarshof's Ansicht (in s. „Jenseits"): „Die Weltharmonie erfordert nicht blos die vergeltende, sondern auch die ausgleichende Gerechtigkeit".

6) Endlich bestreitet Frauenstädt den moralischen Beweis für die Unsterblichkeit des Geistes auch wegen der Unmöglichkeit einer gerechten Wiedervergeltung. „Für die (im Diesseits) verlorenen Genüsse können die jenseitigen ganz anderartigen keinen Ersatz bieten. Was du im Diesseits verloren, das kann dir das Jenseits, wo du ein ganz Anderer bist, nicht ersetzen. Jedes Leben will seine eigene Art von Befriedigung, und ist diese versagt, so bleibt das Leben ein verfehltes, auch wenn ein noch so schönes Leben anderer Art darauf folgt." Mit Scharfsinn entgegnet hierauf Müller S. 31: Man kann diese Ausgleichung nicht so nehmen, „als wie es Frauenstädt auslegt, daß wenn man z. B. hienieden einmal recht gehungert hätte, man sich dort einmal oder zweimal mehr recht satt essen müßte, nein, sondern der Ersatz oder die Ausgleichung muß doch in einem höheren Sinne verstanden werden, sonst würde ja der Glaube an ein Jenseits gemein." — Damit beschließt der Verf. die Widerlegung der Einwendungen gegen den Unsterblichkeitsglauben.

Noch eine Bemerkung Müller's im Anhange seiner Schrift scheint uns besonders eine Beachtung zu verdienen S. 46: Es meinen manche, „daß wenn alle Menschen das Gute um des Guten willen allein thäten, so bedürfe es keiner Unsterblichkeitslehre mehr." Er aber meint: „Wenn ein Mensch auf diesem Standpunkt angelangt ist, es nicht sein letztes Ziel und höchstes Ideal sein kann, nun auszu-

ruhen, nein, er wird dann erst recht thätig sein wollen." Diese Behauptung läßt sich nach unserer Anschauung immerhin begründen. Denn wenn auch die Menschen es dahin bringen könnten, das Gute rein aus Achtung gegen das Gute zu thun, so ist doch der Unsterblichkeitsglaube noch nicht entbehrlich. Sie haben ja auch das Bedürfniß nach einem vollkommenen glücklichen Dasein, das Verlangen: in eine reale selige Verbindung mit Gott zu kommen, zur unmittelbaren Anschauung seines Wesens, weil sie nur so ihr höchstes vollendetes Gut erreichen können. Sie haben außerdem noch die Sehnsucht nach Fortschritt in der Erkenntniß des Wesens Gottes und der Welt, sowie in der sittlichen Vervollkommnung selbst. Also ist die persönliche Fortdauer im Jenseits für den Geist noch immerhin wünschenswerth. — Uebrigens ist es falsch, daß der Mensch das Gute nur aus Achtung gegen das Gute thun dürfe, mit Ausschließung aller Glückseligkeitsmotive, da eine solche puristische Moral dem Wesen des Menschen widernatürlich ist. Dazu ist diese Ansicht noch sehr trostlos, daß der sittliche Mensch sich mit der kurzen Zeit der Erdenglückseligkeit für sein Tugendverdienst begnügen solle, wenn er das Ziel erreicht hat, das Gute um des Guten willen zu thun. Denn der Mensch braucht ja meistens die ganze Lebenszeit hiezu, bis er es dahin gebracht hat. Und kaum hat er das Ziel erreicht, so erlöscht nun sein Geist. Die Erdenglückseligkeit währt somit zu kurze Zeit für die lebenslange sittliche Anstrengung des Geistes.

Aus unserer Recension erhellt demnach, daß die Broschüre des Verf. bei manchen Mängeln doch auch manche treffende Gedanken für die Begründung des Unsterblichkeitsglaubens in faßlicher und lebendiger Darstellung enthält.

Wohl könnte letztere hie und da conciser und geordneter sein. Indeß kann diese Schrift bei alldem den sogenannt Gebildeten zur Lectüre empfohlen werden.

Zukrigl.

3.

Die theologische Lehre über die Verträge, mit Berücksichtigung der Civilgesetze, besonders der preußischen, allgemein deutschen und französischen. Von Dr. **J. Schwane**, o. ö. Prof. der Theologie an der Königlichen Akademie zu Münster. Mit Gutheißung des Hochwürdigsten Herrn Bischofs von Münster. Münster, 1871. Druck und Verlag der Theissing'schen Buchhandlung. VIII und 235. 8.

Wir haben, was Specialarbeiten auf dem Gebiete der Moraltheologie anlangt, uns über keine Superproduction zu beklagen und es dürfte daher eine derartige Leistung von jedermann mit Freuden aufgenommen werden. So heißen wir auch diese Arbeit willkommen. Sie enthält eine neue Darstellung der Lehre von den Verträgen mit Berücksichtigung der neueren Gesetzgebung und zwar in dem Umfange, in dem dieselbe von den Moralisten in dem Traktate de contractibus behandelt zu werden pflegt. Der Verf. schloß sich sich eng an die alte Eintheilung des moraltheologischen Stoffes an und daraus ist zu erklären, daß er in seinem Buche Manches zur Sprache bringt, das sich nach seiner Erklärung gar nicht oder nur zum geringeren Theile unter den Titel desselben subsumiren läßt, z. B. die Lehre vom Erbrecht. Wir wollen darüber nicht rechten; wir hätten es jedoch lieber gesehen, wenn der Verfasser in diesem Falle seiner

Schrift einen adäquateren Titel gegeben und überhaupt auf die Disposition des Stoffes mehr Sorgfalt verwendet hätte.

Das Hauptverdienst der Schrift besteht in der umfassenden Berücksichtigung des preußischen Civilrechts, des A.L.R., auf das sich der Verf. in allen wichtigen Fragen bezieht. Weniger Beachtung schenkt er den übrigen Gesetzesbüchern, weßhalb die Arbeit vorwiegend für die Theologen Norddeutschlands von Werth ist. Letzteren überlassen wir es auch, diese Seite an derselben zu prüfen, und beschränken uns auf ihre allgemeine theologische Würdigung.

Der Verf. erklärt in dieser Beziehung selbst, die Lehre von den Verträgen scheine ihm für die veränderten Verhältnisse der Gegenwart noch keine entsprechende Bearbeitung gefunden, vielmehr in den meisten Handbüchern der Moral eine Gestalt beibehalten zu haben, in der sie jetzt als antiquirt und unpraktisch angesehen werden müsse; viele Verträge, wie Gelddarlehen, Rente, Wechsel u. s. f. haben einen ganz anderen Charakter angenommen; andere Vertragsformen seien erst durch neuere Civilgesetze normirt worden, wogegen wieder andere Formen des alten Rechts außer Gebrauch gekommen; diese Wahrnehmung habe ihn zu dieser Arbeit veranlaßt (IV). Es wird wohl Niemand diesen Worten seine Zustimmung versagen. Auch bekennen wir gerne, daß der Verf. für das Verständniß der wirthschaftlichen Verhältnisse der Gegenwart den Theologen manche werthvolle Andeutungen gibt. Aber auf der andern Seite dürfte auch nicht wohl in Abrede zu ziehen sein, daß er seiner Aufgabe nicht in ihrer ganzen Höhe und Tiefe entsprochen hat. In der Gestalt, in der seine Arbeit vorliegt, macht sie den Eindruck, als lebe er der Ueberzeugung, es sei hauptsächlich schon durch Anführung und Zusammenstellung von Gesetzesparagraphen ein moral=

theologischer Traktat zu verfassen. Ein solches Verfahren ist aber nach unserm Dafürhalten unzureichend, die Forderungen zu befriedigen, die wir heutzutage an die Moraltheologie zu stellen gezwungen sind, und die Früchte hervorzubringen, die Sch. selbst in der Vorrede von einer Lehre von den Verträgen erwartet. Auch vermögen wir nicht einzusehen, wie man eine Disciplin als eine theologische bezeichnen mag, die sich im Wesentlichen darauf beschränkt, das nachzusagen, was die Jurisprudenz vorsagt, die sich nicht auch ihr eigenes und höheres Ziel sucht und unabhängig von den gegebenen Rechtsformeln eine selbständige Lösung der in Betracht kommenden Fragen anstrebt. Durch die hier angedeutete Erweiterung seiner Aufgabe erwächst dem Moraltheologen allerdings größere Mühe und Arbeit. Aber die Frucht seines Schaffens wird auch eine um so größere sein. Zudem weist die Gegenwart eine Wissenschaft auf, durch die für eine bessere Behandlung des Capitels, in dem man sonst häufig einfach bei der Jurisprudenz betteln ging, in bedeutendem Grade vorgearbeitet ist. Wir meinen die Nationalökonomie, welche eine Reihe von Kategorien enthält, die auch die Moraltheologie beschäftigen, z. B. Werth, Preis, Tausch, Vertrag, Zins, und der das Verdienst zukommt, in das Wesen dieser Begriffe erst eine tiefere Einsicht erschlossen zu haben. Das Studium dieser Disciplin dürfte sich daher dem Moraltheologen ebenso sehr wenn nicht noch mehr empfehlen als das Studium der Rechtswissenschaft, deren Bedeutung für die theologische Ethik wir übrigens keineswegs verkennen. Denn erst, wenn er sich eine möglichst genaue und richtige Kenntniß vom natürlichen Wesen des Wirthschaftslebens erworben hat — und dazu verhilft ihm eben jene Wissenschaft — wird er im Stande sein, dieses

mit Sicherheit vom Standpunkte der Moral aus zu beurtheilen und an dasselbe seine ethischen Folgerungen anzuknüpfen. Erst dann wird er im Stande sein, die theologische Lehre von den Verträgen in einer den veränderten wirthschaftlichen Verhältnissen der Neuzeit wahrhaft angemessenen Weise zu behandeln und die Wissenschaft der Moral in diesem Capitel ebenso weiter führen, als die Jurisprudenz durch den Einfluß der Nationalökonomie gefördert wurde.

Der Gedanke, den wir hier im Allgemeinen ausgesprochen, läßt sich an einem bestimmten Punkte noch mehr verdeutlichen, an der Art und Weise, wie die Frage der Preisstipulation von den Moralisten behandelt wurde und zum größten Theil noch behandelt wird. Ihre bezüglichen Darstellungen beruhen stets wenn auch nicht immer in demselben Grade auf der Voraussetzung, der Werth sei eine immanente Eigenschaft der Dinge. Diese Ansicht ist zwar allen wirthschaftlich weniger fortgeschrittenen Zeiten und Völkern eigen; sie ist aber, was jetzt kein der Sache Kundiger mehr bezweifelt, eine unrichtige, wenigstens nicht genügende und vollständige. Der ökonomische Werth bestimmt sich vor Allem durch das Bedürfniß der Menschen, weßhalb eine so zu sagen an sich noch so werthvolle Sache werthlos wird, sobald sie aufhört, Gegenstand eines Bedürfnisses zu sein. Auf Grund jener unrichtigen Anschauung nun wurde die Frage nach der Preisstipulation eine über Gebühr verwickelte; sie wurde in einzelnen Fällen geradezu unrichtig gelöst und die Irrthümer, die auf diese Weise in die moraltheologischen Werke eindrangen, sind aus diesen noch keineswegs sämmtlich verschwunden. Wir erinnern nur an die Frage, ob bei der Preisstipulation die Affection des Käufers oder ein besonderer Nutzen, der ihm aus einem Gegenstand erwächst,

als ein den Preis erhöhendes Moment sittlich anzuerkennen sei oder nicht, eine Frage von der größten praktischen Wichtigkeit, die nach Gury communiter von den Theologen verneint wird, über deren Bejahung jedoch auf Grund einer geläuterten Anschauung von Werth und Preis nicht der mindeste Zweifel bestehen kann. Vgl. unsere Abhandlung: Recht und Moral im Wirthschaftsleben in dieser Zeitschrift 1869. S. 422 ff.

Wir erlaubten uns diese Auseinandersetzung, um auf die hohe Bedeutung aufmerksam zu machen, welche die Wirthschaftslehre für die Moraltheologie hat. Indem wir wieder zu dem vorstehenden Buche zurückkehren, müssen wir sagen, daß dasselbe in manchen Beziehungen hätte gewinnen können, wenn der Verf. über tiefere nationalökonomische Kenntnisse zu gebieten gehabt hätte, vielleicht schon, wenn er es nur gewagt hätte, die Kenntnisse, die er wirklich besitzt, mehr zum Rechte kommen zu lassen. Er setzte zwar einen Fuß in den Bereich dieser neuen Wissenschaft, blieb aber mit dem andern auf dem Boden der hergebrachten unrichtigen Anschauungen stehen; er machte den Versuch, zwei Theorien, die sich nun einmal widersprechen, wenn auch nicht zu vereinigen, so doch neben einander vorzuführen; aber dieses Verfahren beeinträchtigte überall, wo es hervortrat, die Klarheit und Bestimmtheit der Darstellung oder führte in einzelnen Fällen gar zu Ungereimtheiten.

Das zeigt sich sofort bei der Behandlung der schon berührten Frage nach der Preisstipulation (S. 127 ff.). Der Verf. erkennt zwar den Maßstab an, der in dieser Beziehung allein von ausreichender Bedeutung ist; indem er aber die ältere Preistheorie daneben stellt, verleiht er seiner Auseinandersetzung den Charakter des Unsichern und Unbestimm-

ten und beweist zugleich, daß er sich von dem Werthbegriff noch keine genügende Rechenschaft gegeben. Noch mehr tritt dieser Mangel in seiner Anschauung über das Monopol hervor. Er sieht mit „vielen Theologen“ weder eine Sünde gegen die Gerechtigkeit noch gegen die Liebe darin, durch einen künstlich hervorgerufenen Alleinverkauf die zum Lebensunterhalt nothwendigen Artikel bis zum „höchsten Preis“ zu steigern, unerlaubt ist ihm nur ein enorm hoher Preis. Gegen diese günstige Beurtheilung des Monopols sprechen aber, wie wir schon früher einmal hervorgehoben (Q.Schr. 1869. S. 430 f.), die gewichtigsten Bedenken. Einmal beruht die ganze Unterscheidung zwischen niedrigstem, mittlerem und höchstem Preis auf dem falschen Werthbegriff, auf den wir oben hinwiesen, und ist für eine wissenschaftliche Moral bedeutungslos. Sodann ist die ganze Behandlung des Casus mehr ein täuschendes Spiel mit Begriffen als eine Lösung eines sittlichen Problems. Sie mag etwa in der Theorie als Schulübung hingehen, da die Begriffe so gestellt sind, daß dem einen durch den andern das Gift ausgezogen wird. Aber ganz anders stellt sich die Sache dar, sobald wir den Casus ins Leben übertragen, das durch andere Faktoren als bloße Begriffe bestimmt und in dem im Falle eines Monopols der vermeintliche höchste Preis in der Regel zu einem enorm hohen sich gestalten wird. Oder wer, der nur eine mittelmäßige Menschenkenntniß besitzt, möchte annehmen, daß ein Mensch, der in gewinnsüchtiger Absicht die Lebensmittel bis zu dem von den Moralisten sogenannten höchsten Preis steigert, bei diesem stehen bleiben und nicht vielmehr zu einem noch höheren fortschreiten wird? So ist die fragliche Behandlung des Monopols nicht bloß im Interesse der Wissenschaft, sondern auch im Interesse der Sittlichkeit abzuweisen.

Eine ähnliche Wahrnehmung machen wir in dem Abschnitte, der von dem Darlehensvertrag, von Zins und Wucher handelt. Der Verf. sucht auch hier einerseits den veränderten neuen Verhältnissen gerecht zu werden, behält aber anderseits noch so viel von den Formeln der alten Theorie bei, daß sich ihm kein harmonisches Bild ergibt. So erklärt er (S. 95), um einige Einzelnheiten anzuführen, den Wucher für eine Sünde nur in bedingter Weise, eine Anschauung, die sich nur auf dem alten Standpunkt der Identität von Zins und Wucher begreift und die sich in der Gegenwart sowenig aufrecht erhalten läßt als die Annahme einer bloß bedingten Sündhaftigkeit des Betruges. Ferner lokalisirt er den Wucher auf den Darlehensvertrag. Daß aber diese Beschränkung desselben nicht statthaft ist, glauben wir in unserer Schrift „Zins und Wucher" bis zu einer Evidenz bewiesen zu haben, daß es uns erlaubt sein dürfte, bei unserer Anschauung einfach stehen zu bleiben, bis ein Beweis für das Gegentheil angestrengt wird. Endlich ließ er es sich an der alten Definition: **usura est quodcunque lucrum vi mutui perceptum**, genügen und versäumte es, in der deutsch geschriebenen Schrift einen Begriff von Wucher in deutscher Sprache aufzustellen. Wir können es natürlich nicht wissen, warum er von der lateinischen Definition nicht wenigstens eine deutsche Uebersetzung gegeben. Allein wir müssen vermuthen, er habe dieses deßwegen unterlassen, weil sein Begriff von Wucher, in deutscher Sprache ausgedrückt, nur zu stark verrathen hätte, daß wir es hier mit einer Formel zu thun haben, die, so sehr sie ehemals an ihrem Platze war, zu der Gegenwart so wenig im Verhältniß steht, daß sie ohne gelehrten Commentar jedem völlig unverständlich bleibt — ein Fehler, der durch

[illegible] der todten Gelehrtensprache an ihr sich weniger [illegible] [illegible] macht, als wenn sie in der lebendigen Muttersprache vorgetragen würde.

Diesen Ausstellungen wären noch weitere beizufügen. Wir lassen es jedoch bei den bisherigen bewenden, da sie zur Erhärtung des oben ausgesprochenen Urtheils genügen dürften. [illegible] [illegible] wir nicht, die vorliegende Schrift als eine in ihrer Art [illegible] und mit Fleiß gearbeitete anzuerkennen. [illegible] [illegible] [illegible] der Methode, die der Verf. befolgt hat, [illegible] [illegible] Bauen auf alte Autoritäten in Fragen, die in das Wirthschaftsleben einschlagen und die bei der großen Veränderlichkeit des letzteren doch unmöglich schon durch einen [illegible] und Lehrers ein für allemal gelöst sind. Ein solches Verfahren ist ein verfehltes; es zählt aber [illegible] noch viele Verehrer und darum wird von Manchem vielleicht gerade dasjenige an der Arbeit gebilligt werden, was wir tadeln zu müssen glaubten und im Interesse der Sache wirklich getadelt haben. Es möge das immerhin geschehen. Wir bitten jedoch, man möge sich aufrichtig und vorurtheilslos fragen, wie weit mit der Theorie, an die sich der Verf. mit so großer Aengstlichkeit anklammert, das gegenwärtige Leben zu erfassen ist; vielleicht dürfte dann doch einiger Zweifel an deren Unverbesserlichkeit erwachen. Funk.

4.

Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach St. Augustin. (Nebst einem Anhang über den 22. Canon des Arausicanum II.) Eine Studie über den „Augustinismus“. Von **Johann Ernst.** Omne, quod non ex fide est, peccatum est. S. Augustin. Freiburg im Breisgau. Herder'sche Verlagshandlung. 1871. XIV. 254.

Der Verfasser, der Vorrede zufolge ein junger bayrischer Geistlicher, übergibt in dieser seiner Erstlingsschrift

„eine von der hochwürdigen theologischen Facultät zu Würzburg approbirte Inauguraldissertation“ der Öffentlichkeit. An einer Einzelfrage, die er — etwas übertrieben — „die Spitze und Krone“, wie den Gradmesser und Prüfstein einer jeglichen „theologischen Gnadenlehre“ nennt, will er der Hebel seiner Untersuchungen über den Augustinismus „einsetzen“ (S. VI), um durch vollständige Lösung einer Spezialfrage für die Beurtheilung des Augustinischen Systems im Großen und Ganzen die richtigen Gesichtspunkte zu gewinnen und diese selber wiederum gerade durch ihre Erprobung im Einzelnen als die richtigen zu erweisen.

Was lehrt Augustin über den sittlichen Werth jener Werke, die äußerlich in Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen von außerhalb des christlichen Glaubens und der christlichen Gnade Stehenden verrichtet werden: — das ist die Frage, welche der Verf. in vorliegender Schrift in zwei Theilen, einem „negativ kritischen“ und einem „positiv thetischen“ (S. 3) eingänglich und detaillirt, mit Aufgebot eines überwuchernden Citatenreichthums beantwortet. Auf diese Antwort selber muß der Leser freilich den ganzen ersten Theil über (volle 123 Seiten) warten, wo der Verf. eine geschichtlich-kritische Überschau über die bedeutenderen Vorgänger hält, die die Behandlung dieser Frage versucht. Nach Abweis der häretischen Interpretation der Reformatoren, eines Bajus und Jansenius, welche den hl. Augustin die Sündhaftigkeit aller guten Werke der Ungläubigen **sans phrase** und im vollen Wortsinn lehren lassen (S. 5—63), geht er zu jenen katholischen Theologen über, deren Auslegung ohne kirchliche Censur geblieben. Von einer bestimmten Ordnung dieser Theologen nach leitenden Gesichtspunkten will sich nicht viel bemerken lassen, daher wir uns ein wenig

nachzuhelfen erlauben. Man kann in der That die ganze Controverse über das fragliche Thema an das Motto anknüpfen, das der Verf. seiner Schrift vorangeschickt hat, wobei freilich **fides** mit Augustin, nicht mit S. Paulus auszulegen ist: **Omne quod non ex fide est peccatum est.** Je nachdem die einzelnen Theologen die **fides** oder das **peccatum** im einschränkenden Sinne nahmen, oder aber dem ganzen Satz eine nur abstracte Bedeutung zuschrieben, kann man verschiedene Gruppen unterscheiden. Gregor von Rimini verstand unter den Werken, welche „nicht aus dem Glauben sind", solche, die selbst ohne die nur natürliche Erkenntniß Gottes gewirkt sind (S. 65—70). Der hl. Thomas denkt bei dem **non ex fide**, das er gleich **infideliter** nimmt, an einen schlechten Endzweck, wie wenn z. B. jemand Jupiter oder Mars zu Ehren Almosen gäbe (S. 88—95). Die **communis sententia** der Theologen hat sich jedoch bisher mehr der Abschwächung des Begriffs **peccatum** zugewendet, sei es daß man den Satz nicht als dogmatischen, sondern nur im historischen Sinn als einen Erfahrungssatz gelten lassen wollte (S. 78—88), oder sich mit der künstelnden Übersetzung **peccatum** = den Zustand der habituellen Sünde nicht aufhebend behalf (S. 95—97), oder auch kurzweg den Ausdruck **peccatum** als nur uneigentlich und emphatisch zu nehmen erklärte (S. 105—119) und sich etwa noch zur Entschuldigung auf den polemischen Eifer Augustins gegen Pelagianer und Semipelagianer berief (S. 119—123). Die spätern Augustinenser endlich hielten zwar an der wörtlichen Auslegung der vielberufenen Stelle fest, sprachen aber dem Satz alle reale Bedeutung ab, da factisch jedes gute Werk der Ungläubigen mit Hilfe der auch ihnen nicht fehlenden göttlichen Gnade gewirkt werde

(S. 71—78). Aehnlich Ripalda's Lehre: Augustins Gedanke sei der, daß in der realen und thatsächlichen Weltordnung alle sittlichen Handlungen des Menschen von Gott auf ein übernatürliches Ziel bezogen, daher mittelst seiner zuvorkommenden Gnade (wenigstens auf Grund einer göttlich gewirkten **fides lata** gegenüber der **fides stricta** des Gerechtfertigten) mithelfend erwirkt werden (S. 98—105). Keine dieser verschiedenen Auslegungen will Ernst vollkommen befriedigen, da keine allen Aeußerungen Augustins gerecht werde, auch nicht die zuletzt angeführte, obgleich er diese „originell" und „nicht ohne Bedeutung" findet. Nur zwei neuere Theologen, Passaglia und Hurter (vgl. S. 197), von denen aber erst später bei Ernst die Rede ist, gehen bis auf einen gewissen Punkt mit ihm, aber auch von diesen, wie wir sehen werden, weicht er in letzter Instanz ab.

Diese seine Ansicht wird denn im zweiten Theil (S. 124—227) nach einigen einleitenden Bemerkungen über die exegetischen Grundsätze, welche Augustin gegenüber zur Geltung kommen sollen, des weitern entwickelt, quellenmäßig belegt und nach den verschiedensten Seiten als den Grundsätzen der Augustinischen Gnadenlehre entsprechend nachgewiesen. Wir geben das ziemlich disparate, öfter fast auseinanderfließende Gedankenmaterial in unserer Weise kürzend und zusammenfassend in Folgendem wieder (vgl. S. 128—184 und 197—209).

Nach Ernst stellt sich Augustin bei Beurtheilung des sittlichen Charakters der **virtutes infidelium** auf den Standpunkt der thatsächlichen Weltordnung. In dieser ist dem Menschen nur Ein Ziel, die selige Anschauung Gottes oder der Himmel, ermöglicht. Nur dieser ist ein „Gut" im Vollbegriff des Wortes für den Menschen. An diesem Charakter

eines **bonum** participiren nur jene Werke, die eine direkte Beziehung auf jenes Endziel haben, nur jene Werke sind „gute", welche die ewige Seligkeit verschaffen (**bonum** und **beatificum** ist für Augustin identisch). Ein anderes Ziel als jenes einzige gibt es für den Menschen thatsächlich nicht, es ist jenes das einzige der menschlichen „Natur" zur Erreichung vorgesetzte, also nach Augustins Begriff, „natürliche" Endziel des Menschen (gerade jenes daher, welches die spätere Theologie das übernatürliche Endziel des Menschen nennt) [1]). Ob etwa Gott dem Menschen auch ein niedereres Ziel, das dem „natürlichen Endziel" und seiner Voraussetzung des **status nuturæ puræ** in der spätern Theologie entsprechen würde, hätte geben können, auf diese Frage läßt sich Augustin nirgends ein. Genug: nur Ein Ziel ist dem Menschen gestellt, nur dieser Eine Zweck des Menschen ist ein **bonum**, und nur die diesen Zweck anstrebenden Mittel sind **bona**. Da aber jenes Ziel nur durch jene Werke erreicht wird, bei deren Vollbringung die Gnade mitwirkt, so sind wahrhaft „gute" Werke nur jene, welche auf Grund der Gnade, in letzter Beziehung wenigstens der Glaubensgnade gewirkt werden. Wo die Beziehung auf jenes Endziel einerseits und eben damit andererseits die Fundamentirung auf die göttliche Gnade wegfällt, wie bei den **opera infidelium**, da kann auch nicht von wahrhaft „guten" Werken die Rede sein, sie erschienen jedenfalls als mit einem Defect, einem Mangel behaftet. Ist also der Satz Augustins, die guten

---

1) Sehr scharfsinnig macht Ernst (S. 142 ff.) darauf aufmerksam, wie alle jene Stellen, in welchen Augustin vom Verlust der natürlichen Kräfte, der Freiheit ꝛc. in Folge der Erbsünde redet, nun ihre einfache Lösung dahin erhalten, daß Augustin dabei an die Ausrüstung des Menschen für Erreichung dieses „natürlichen" Endziels denkt.

Werke der Ungläubigen seiner „peccata“, „vitia“, ihre „Gerechtigkeit“ eine „Scheingerechtigkeit“, eine „Lüge“, nur in diesem Sinne zu nehmen und meint er mit diesen emphatischen Ausdrücken eben nur das Negative, daß jene Werke — mit der heutigen Theologie zu sprechen — eines übernatürlichen Charakters entbehren? Das ist die der communis sententia sich annähernde Erklärung Passaglia's und Hurters. Aber Ernst meint, sie genüge nicht und sei keineswegs mit dem Tenor aller einschlägigen Stellen vereinbar. Augustin erkenne vielmehr jenen Werken einen positiven Schuldcharakter zu. Er mache nemlich vollen Ernst mit dem ethischen Axiom: **Bonum ex integra causa, malum ex quolibet defectu**, das er eben gerade auf diese **opera infidelium** stricte angewendet wissen wolle. Theologisch gewendet besagt dies Prinzip soviel: „Gut“ ist in Gottes Augen nur jenes Werk, das auf das ewige Ziel des Menschen, die **visio beatifica**, direkt hintendirt, also nur die auf Grund der eingegossenen **caritas** gewirkten Werke. Jedes andere Werk, mag es an sich noch so gut scheinen, ist doch wegen jener mangelnden Relation auf das ewige Endziel ein „Nicht — sein — sollendes“, gegen Gottes Willen und Vorhaben mit dem Menschen Existirendes, also ein positives **malum**. Jener Zustand selber, wo der Mensch ein eigentlich- und voll- „gutes“ Werk nicht verrichten kann, ist ein wider Gottes Willen vorhandener, also wiederum ein **malum**, und die in demselben verrichteten Werke sind wegen ihres unzerreißbaren Zusammenhangs mit der gnadeentblößten Wurzel **mala**, sie sind „böse“, weil sie unter allen Umständen nicht auf das ewige Ziel tendiren können, während sie doch „sollten“, nicht von der Gnade gewirkt werden, während sie doch gewirkt sein „sollten“.

Und, um ja dem Begriff des **malum** den vollen Sinn des Schuldhaften zu vindiciren, weist Ernst auf Augustins Lehre von der schuldhaften Concupiscenz und von der Erbsünde hin, inwiefern der gottwidrige Act, der jenen Zustand herbeigeführt, ein in Adam von allen Menschen gewollter, demnach auch mit allen seinen nicht sein sollenden Folgen dem Menschen anzurechnender sei. Nur anführen wollen wir endlich, wie Augustin seine Sätze auch historisch nachweist in einer psychologischen Diagnose einzelner vermeintlich guter Handlungen der Ungläubigen, die aber unseres Erachtens in den maßgebendsten Parthien nichts anders als den Mangel der übernatürlichen Beziehung zu erweisen vermag (s. S. 185—197).

Wie erklärt endlich Ernst diese eigenthümliche Lehrweise aus der historischen Stellung ihres Vertreters? Dieser sah sich in den großen Gegensatz gegen Pelagius gestellt. Mochte dieser auch, wie Ernst angibt, einen Unterschied zwischen Werken der Gnade und Werken der Natur statuiren, jedenfalls konnte er mit seiner Leugnung des eigenthümlichen Gnadenbegriffs den Unterschied nicht als einen wesentlichen fassen. Gut kann der Mensch aus sich selbst sein: besser macht ihn die Gnade. Nein, sagt Augustin, aus sich selbst ist der Mensch in keiner Weise gut, sein inneres Sein ist verderbt und böse, so sagen alle Theologen, also auch alle seine Werke, so sagt Augustin (S. 209—216). Die Gnade macht den Menschen nur besser. Ihre Ertheilung setzt auf Seite des Menschen ein Gutsein voraus, oder wenigstens, wie die Semipelagianer lehrten, den Anfang eines solchen, den die Gnade weiter und zur Vollendung führt. Dagegen der hl. Augustin: die Gnade wird verliehen, ohne daß irgend ein Gutsein vorhergienge, — noch mehr — alles Voran=

gehende ist nur Sünde und Schuld (S. 216—221). Aber auch in der missionirenden Thätigkeit Augustins will Ernst einen Anknüpfungspunkt jener Lehre finden, weil Augustin das Haupthinderniß der Heidenbekehrung in ihrem Tugendstolz gegenüber den vielfach schon entarteten Christen gefunden habe (S. 221—223).

Ernst schließt seine Abhandlung mit dem kurzen Hinweis, die Scholastik und der hl. Augustin weichen trotz aller Abweichungen der wissenschaftlichen Behandlung auch in dieser Frage nicht wesentlich von einander ab (S. 224—227). Der Nachtrag endlich (S. 228—252) bespricht die verschiedenen Auslegungen, welche der 22. Canon der II. Synode von Orange (Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum) erfahren, in kritischer Weise zu Gunsten der eigenen dem Vorangehenden entsprechenden strengern Auslegung.

Ohne Zweifel legt vorliegende Schrift ein recht rühmliches Zeugniß ab von dem großen Fleiß des Verf., seiner nicht gemeinen Belesenheit in S. Augustin, wie andererseits von dem Talent desselben für dogmenhistorische Untersuchungen, in denen sich seine Combinationsgabe, sein kritischer Scharfsinn, die Offenheit und Ehrlichkeit seines Urtheils in günstigstem Lichte zeigen. Daß wir die formelle Behandlung des Stoffs nicht in gleicher Weise loben können, haben wir bereits angedeutet. Indeß haben wir nicht bloß gegen einzelne allzu gesuchte künstliche Deuteleien (z. B. S. 138 f. Anm. 9) sondern gegen die Lösung der Frage selber und die Beurtheilung dieser Lösung seitens des Verfassers einige Bedenken, die wir nicht zurückhalten wollen.

Es ist wahr und wir zweifeln nicht daran, daß der hl. Augustin derjenigen Auffassung der Werke der Ungläu-

ten und beweist zugleich, daß er sich von dem Werthbegriff noch keine genügende Rechenschaft gegeben. Noch mehr tritt dieser Mangel in seiner Anschauung über das Monopol hervor. Er sieht mit „vielen Theologen" weder eine Sünde gegen die Gerechtigkeit noch gegen die Liebe darin, durch einen künstlich hervorgerufenen Alleinverkauf die zum Lebensunterhalt nothwendigen Artikel bis zum „höchsten Preis" zu steigern, unerlaubt ist ihm nur ein enorm hoher Preis. Gegen diese günstige Beurtheilung des Monopols sprechen aber, wie wir schon früher einmal hervorgehoben (Q.Schr. 1869. S. 430 f.), die gewichtigsten Bedenken. Einmal beruht die ganze Unterscheidung zwischen niedrigstem, mittlerem und höchstem Preis auf dem falschen Werthbegriff, auf den wir oben hinwiesen, und ist für eine wissenschaftliche Moral bedeutungslos. Sodann ist die ganze Behandlung des Casus mehr ein täuschendes Spiel mit Begriffen als eine Lösung eines sittlichen Problems. Sie mag etwa in der Theorie als Schulübung hingehen, da die Begriffe so gestellt sind, daß dem einen durch den andern das Gift ausgezogen wird. Aber ganz anders stellt sich die Sache dar, sobald wir den Casus ins Leben übertragen, das durch andere Faktoren als bloße Begriffe bestimmt und in dem im Falle eines Monopols der vermeintliche höchste Preis in der Regel zu einem enorm hohen sich gestalten wird. Oder wer, der nur eine mittelmäßige Menschenkenntniß besitzt, möchte annehmen, daß ein Mensch, der in gewinnsüchtiger Absicht die Lebensmittel bis zu dem von den Moralisten sogenannten höchsten Preis steigert, bei diesem stehen bleiben und nicht vielmehr zu einem noch höheren fortschreiten wird? So ist die fragliche Behandlung des Monopols nicht bloß im Interesse der Wissenschaft, sondern auch im Interesse der Sittlichkeit abzuweisen.

Eine ähnliche Wahrnehmung machen wir in dem Abschnitte, der von dem Darlehensvertrag, von Zins und Wucher handelt. Der Verf. sucht auch hier einerseits den veränderten neuen Verhältnissen gerecht zu werden, behält aber anderseits noch so viel von den Formeln der alten Theorie bei, daß sich ihm kein harmonisches Bild ergibt. So erklärt er (S. 95), um einige Einzelnheiten anzuführen, den Wucher für eine Sünde nur in bedingter Weise, eine Anschauung, die sich nur auf dem alten Standpunkt der Identität von Zins und Wucher begreift und die sich in der Gegenwart sowenig aufrecht erhalten läßt als die Annahme einer bloß bedingten Sündhaftigkeit des Betruges. Ferner lokalisirt er den Wucher auf den Darlehensvertrag. Daß aber diese Beschränkung desselben nicht statthaft ist, glauben wir in unserer Schrift „Zins und Wucher" bis zu einer Evidenz bewiesen zu haben, daß es uns erlaubt sein dürfte, bei unserer Anschauung einfach stehen zu bleiben, bis ein Beweis für das Gegentheil angestrengt wird. Endlich ließ er es sich an der alten Definition: **usura est quodcunque lucrum vi mutui perceptum**, genügen und versäumte es, in der deutsch geschriebenen Schrift einen Begriff von Wucher in deutscher Sprache aufzustellen. Wir können es natürlich nicht wissen, warum er von der lateinischen Definition nicht wenigstens eine deutsche Uebersetzung gegeben. Allein wir müssen vermuthen, er habe dieses deßwegen unterlassen, weil sein Begriff von Wucher, in deutscher Sprache ausgedrückt, nur zu stark verrathen hätte, daß wir es hier mit einer Formel zu thun haben, die, so sehr sie ehemals an ihrem Platze war, zu der Gegenwart so wenig im Verhältniß steht, daß sie ohne gelehrten Commentar jedem völlig unverständlich bleibt — ein Fehler, der durch

ten und beweist zugleich, daß er sich von dem Werthbegriff noch keine genügende Rechenschaft gegeben. Noch mehr tritt dieser Mangel in seiner Anschauung über das Monopol hervor. Er sieht mit „vielen Theologen" weder eine Sünde gegen die Gerechtigkeit noch gegen die Liebe darin, durch einen künstlich hervorgerufenen Alleinverkauf die zum Lebensunterhalt nothwendigen Artikel bis zum „höchsten Preis" zu steigern, unerlaubt ist ihm nur ein enorm hoher Preis. Gegen diese günstige Beurtheilung des Monopols sprechen aber, wie wir schon früher einmal hervorgehoben (Q.Schr. 1869. S. 430 f.), die gewichtigsten Bedenken. Einmal beruht die ganze Unterscheidung zwischen niedrigstem, mittlerem und höchstem Preis auf dem falschen Werthbegriff, auf den wir oben hinwiesen, und ist für eine wissenschaftliche Moral bedeutungslos. Sodann ist die ganze Behandlung des Casus mehr ein täuschendes Spiel mit Begriffen als eine Lösung eines sittlichen Problems. Sie mag etwa in der Theorie als Schulübung hingehen, da die Begriffe so gestellt sind, daß dem einen durch den andern das Gift ausgezogen wird. Aber ganz anders stellt sich die Sache dar, sobald wir den Casus ins Leben übertragen, das durch andere Faktoren als bloße Begriffe bestimmt und in dem im Falle eines Monopols der vermeintliche höchste Preis in der Regel zu einem enorm hohen sich gestalten wird. Oder wer, der nur eine mittelmäßige Menschenkenntniß besitzt, möchte annehmen, daß ein Mensch, der in gewinnsüchtiger Absicht die Lebensmittel bis zu dem von den Moralisten sogenannten höchsten Preis steigert, bei diesem stehen bleiben und nicht vielmehr zu einem noch höheren fortschreiten wird? So ist die fragliche Behandlung des Monopols nicht bloß im Interesse der Wissenschaft, sondern auch im Interesse der Sittlichkeit abzuweisen.

Eine ähnliche Wahrnehmung machen wir in dem Abschnitte, der von dem Darlehensvertrag, von Zins und Wucher handelt. Der Verf. sucht auch hier einerseits den veränderten neuen Verhältnissen gerecht zu werden, behält aber anderseits noch so viel von den Formeln der alten Theorie bei, daß sich ihm kein harmonisches Bild ergibt. So erklärt er (S. 95), um einige Einzelnheiten anzuführen, den Wucher für eine Sünde nur in bedingter Weise, eine Anschauung, die sich nur auf dem alten Standpunkt der Identität von Zins und Wucher begreift und die sich in der Gegenwart sowenig aufrecht erhalten läßt als die Annahme einer bloß bedingten Sündhaftigkeit des Betruges. Ferner lokalisirt er den Wucher auf den Darlehensvertrag. Daß aber diese Beschränkung desselben nicht statthaft ist, glauben wir in unserer Schrift „Zins und Wucher" bis zu einer Evidenz bewiesen zu haben, daß es uns erlaubt sein dürfte, bei unserer Anschauung einfach stehen zu bleiben, bis ein Beweis für das Gegentheil angestrengt wird. Endlich ließ er es sich an der alten Definition: **usura est quodcunque lucrum vi mutui perceptum**, genügen und versäumte es, in der deutsch geschriebenen Schrift einen Begriff von Wucher in deutscher Sprache aufzustellen. Wir können es natürlich nicht wissen, warum er von der lateinischen Definition nicht wenigstens eine deutsche Uebersetzung gegeben. Allein wir müssen vermuthen, er habe dieses deßwegen unterlassen, weil sein Begriff von Wucher, in deutscher Sprache ausgedrückt, nur zu stark verrathen hätte, daß wir es hier mit einer Formel zu thun haben, die, so sehr sie ehemals an ihrem Platze war, zu der Gegenwart so wenig im Verhältniß steht, daß sie ohne gelehrten Commentar jedem völlig unverständlich bleibt — ein Fehler, der durch

Beibehaltung der todten Gelehrtensprache an ihr sich weniger unmittelbar fühlbar macht, als wenn sie in der lebendigen Muttersprache vorgetragen würde.

Diesen Ausstellungen wären noch weitere beizufügen. Wir lassen es jedoch bei den bisherigen bewenden, da sie zur Erhärtung des oben ausgesprochenen Urtheils genügen dürften. Dieselben hindern uns nicht, die vorliegende Schrift als eine in ihrer Art verdienstliche und mit Fleiß gearbeitete anzuerkennen; sie gelten vorwiegend der Methode, die der Verf. befolgt hat, seinem zuversichtlichen Bauen auf alte Autoritäten in Fragen, die in das Wirthschaftsleben einschlagen und die bei der großen Veränderlichkeit des letzteren doch unmöglich schon durch einen Lugo und Lessius ein für allemal gelöst sind. Ein solches Verfahren ist ein verfehltes; es zählt aber gleichwohl noch viele Lobredner und darum wird von Manchem vielleicht gerade dasjenige an der Arbeit gebilligt werden, was wir tadeln zu müssen glaubten und im Interesse der Sache wirklich getadelt haben. Es möge das immerhin geschehen. Wir bitten jedoch, man möge sich aufrichtig und vorurtheilslos fragen, wie weit mit der Theorie, an die sich der Verf. mit so großer Aengstlichkeit anklammert, das gegenwärtige Leben zu erfassen ist; vielleicht dürfte dann doch einiger Zweifel an deren Unverbesserlichkeit erwachen. Funk.

4.

Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach St. Augustin. (Nebst einem Anhang über den 22. Canon des Arausicanum II.) Eine Studie über den „Augustinismus". Von **Johann Ernst.** Omne, quod non ex fide est, peccatum est. S. Augustin. Freiburg im Breisgau. Herder'sche Verlagshandlung. 1871. XIV. 254.

Der Verfasser, der Vorrede zufolge ein junger bayrischer Geistlicher, übergibt in dieser seiner Erstlingsschrift

„eine von der hochwürdigen theologischen Facultät zu Würzburg approbirte Inauguraldissertation" der Öffentlichkeit. An einer Einzelfrage, die er — etwas übertrieben — „die Spitze und Krone", wie den Gradmesser und Prüfstein einer jeglichen „theologischen Gnadenlehre" nennt, will er der Hebel seiner Untersuchungen über den Augustinismus „einsetzen" (S. VI), um durch vollständige Lösung einer Spezialfrage für die Beurtheilung des Augustinischen Systems im Großen und Ganzen die richtigen Gesichtspunkte zu gewinnen und diese selber wiederum gerade durch ihre Erprobung im Einzelnen als die richtigen zu erweisen.

Was lehrt Augustin über den sittlichen Werth jener Werke, die äußerlich in Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen von außerhalb des christlichen Glaubens und der christlichen Gnade Stehenden verrichtet werden: — das ist die Frage, welche der Verf. in vorliegender Schrift in zwei Theilen, einem „negativ kritischen" und einem „positiv thetischen" (S. 3) eingänglich und detaillirt, mit Aufgebot eines überwuchernden Citatenreichthums beantwortet. Auf diese Antwort selber muß der Leser freilich den ganzen ersten Theil über (volle 123 Seiten) warten, wo der Verf. eine geschichtlich-kritische Überschau über die bedeutenderen Vorgänger hält, die die Behandlung dieser Frage versucht. Nach Abweis der häretischen Interpretation der Reformatoren, eines Bajus und Jansenius, welche den hl. Augustin die Sündhaftigkeit aller guten Werke der Ungläubigen sans phrase und im vollen Wortsinn lehren lassen (S. 5—63), geht er zu jenen katholischen Theologen über, deren Auslegung ohne kirchliche Censur geblieben. Von einer bestimmten Ordnung dieser Theologen nach leitenden Gesichtspunkten will sich nicht viel bemerken lassen, daher wir uns ein wenig

nachzuhelfen erlauben. Man kann in der That die ganze Controverse über das fragliche Thema an das Motto anknüpfen, das der Verf. seiner Schrift vorangeschickt hat, wobei freilich fides mit Augustin, nicht mit S. Paulus auszulegen ist: Omne quod non ex fide est peccatum est. Je nachdem die einzelnen Theologen die fides oder das peccatum im einschränkenden Sinne nahmen, oder aber dem ganzen Satz eine nur abstracte Bedeutung zuschrieben, kann man verschiedene Gruppen unterscheiden. Gregor von Rimini verstand unter den Werken, welche „nicht aus dem Glauben sind", solche, die selbst ohne die nur natürliche Erkenntniß Gottes gewirkt sind (S. 65—70). Der hl. Thomas denkt bei dem non ex fide, das er gleich infideliter nimmt, an einen schlechten Endzweck, wie wenn z. B. jemand Jupiter oder Mars zu Ehren Almosen gäbe (S. 88—95). Die communis sententia der Theologen hat sich jedoch bisher mehr der Abschwächung des Begriffs peccatum zugewendet, sei es daß man den Satz nicht als dogmatischen, sondern nur im historischen Sinn als einen Erfahrungssatz gelten lassen wollte (S. 78—88), oder sich mit der künstelnden Übersetzung peccatum = den Zustand der habituellen Sünde nicht aufhebend behalf (S. 95—97), oder auch kurzweg den Ausdruck peccatum als nur uneigentlich und emphatisch zu nehmen erklärte (S. 105—119) und sich etwa noch zur Entschuldigung auf den polemischen Eifer Augustins gegen Pelagianer und Semipelagianer berief (S. 119—123). Die spätern Augustinenser endlich hielten zwar an der wörtlichen Auslegung der vielberufenen Stelle fest, sprachen aber dem Satz alle reale Bedeutung ab, da factisch jedes gute Werk der Ungläubigen mit Hilfe der auch ihnen nicht fehlenden göttlichen Gnade gewirkt werde

(S. 71—78). Aehnlich Ripalda's Lehre: Augustins Gedanke sei der, daß in der realen und thatsächlichen Weltordnung alle sittlichen Handlungen des Menschen von Gott auf ein übernatürliches Ziel bezogen, daher mittelst seiner zuvorkommenden Gnade (wenigstens auf Grund einer göttlich gewirkten fides lata gegenüber der fides stricta des Gerechtfertigten) mithelfend erwirkt werden (S. 98—105). Keine dieser verschiedenen Auslegungen will Ernst vollkommen befriedigen, da keine allen Aeußerungen Augustins gerecht werde, auch nicht die zuletzt angeführte, obgleich er diese „originell" und „nicht ohne Bedeutung" findet. Nur zwei neuere Theologen, Passaglia und Hurter (vgl. S. 197), von denen aber erst später bei Ernst die Rede ist, gehen bis auf einen gewissen Punkt mit ihm, aber auch von diesen, wie wir sehen werden, weicht er in letzter Instanz ab.

Diese seine Ansicht wird denn im zweiten Theil (S. 124—227) nach einigen einleitenden Bemerkungen über die exegetischen Grundsätze, welche Augustin gegenüber zur Geltung kommen sollen, des weitern entwickelt, quellenmäßig belegt und nach den verschiedensten Seiten als den Grundsätzen der Augustinischen Gnadenlehre entsprechend nachgewiesen. Wir geben das ziemlich disparate, öfter fast auseinanderfließende Gedankenmaterial in unserer Weise kürzend und zusammenfassend in Folgendem wieder (vgl. S. 128—184 und 197—209).

Nach Ernst stellt sich Augustin bei Beurtheilung des sittlichen Charakters der virtutes infidelium auf den Standpunkt der thatsächlichen Weltordnung. In dieser ist dem Menschen nur Ein Ziel, die selige Anschauung Gottes oder der Himmel, ermöglicht. Nur dieser ist ein „Gut" im Vollbegriff des Wortes für den Menschen. An diesem Charakter

eines **bonum** participiren nur jene Werke, die eine direkte Beziehung auf jenes Endziel haben, nur jene Werke sind „gute", welche die ewige Seligkeit verschaffen (**bonum** und **beatificum** ist für Augustin identisch). Ein anderes Ziel als jenes einzige gibt es für den Menschen thatsächlich nicht, es ist jenes das einzige der menschlichen „Natur" zur Erreichung vorgesetzte, also nach Augustins Begriff, „natürliche" Endziel des Menschen (gerade jenes daher, welches die spätere Theologie das übernatürliche Endziel des Menschen nennt) [1]). Ob etwa Gott dem Menschen auch ein niedereres Ziel, das dem „natürlichen Endziel" und seiner Voraussetzung des **status nuturæ puræ** in der spätern Theologie entsprechen würde, hätte geben können, auf diese Frage läßt sich Augustin nirgends ein. Genug: nur Ein Ziel ist dem Menschen gestellt, nur dieser Eine Zweck des Menschen ist ein **bonum**, und nur die diesen Zweck anstrebenden Mittel sind **bona**. Da aber jenes Ziel nur durch jene Werke erreicht wird, bei deren Vollbringung die Gnade mitwirkt, so sind wahrhaft „gute" Werke nur jene, welche auf Grund der Gnade, in letzter Beziehung wenigstens der Glaubensgnade gewirkt werden. Wo die Beziehung auf jenes Endziel einerseits und eben damit andererseits die Fundamentirung auf die göttliche Gnade wegfällt, wie bei den **opera infidelium**, da kann auch nicht von wahrhaft „guten" Werken die Rede sein, sie erschienen jedenfalls als mit einem Defect, einem Mangel behaftet. Ist also der Satz Augustins, die guten

---

1) Sehr scharfsinnig macht Ernst (S. 142 ff.) darauf aufmerksam, wie alle jene Stellen, in welchen Augustin vom Verlust der natürlichen Kräfte, der Freiheit 2c. in Folge der Erbsünde redet, nun ihre einfache Lösung dahin erhalten, daß Augustin dabei an die Ausrüstung des Menschen für Erreichung dieses „natürlichen" Endziels denkt.

Werke der Ungläubigen. seiner „peccata“, „vitia“, ihre „Gerechtigkeit“ eine „Scheingerechtigkeit“, eine „Lüge“, nur in diesem Sinne zu nehmen und meint er mit diesen emphatischen Ausdrücken eben nur das Negative, daß jene Werke — mit der heutigen Theologie zu sprechen — eines übernatürlichen Charakters entbehren? Das ist die der **communis sententia** sich annähernde Erklärung Passaglia's und Hurters. Aber Ernst meint, sie genüge nicht und sei keineswegs mit dem Tenor aller einschlägigen Stellen vereinbar. Augustin erkenne vielmehr jenen Werken einen positiven Schuldcharakter zu. Er mache nemlich vollen Ernst mit dem ethischen Axiom: **Bonum ex integra causa, malum ex quolibet defectu**, das er eben gerade auf diese **opera infidelium** stricte angewendet wissen wolle. Theologisch gewendet besagt dies Prinzip soviel: „Gut“ ist in Gottes Augen nur jenes Werk, das auf das ewige Ziel des Menschen, die **visio beatifica**, direkt hintendirt, also nur die auf Grund der eingegossenen **caritas** gewirkten Werke. Jedes andere Werk, mag es an sich noch so gut scheinen, ist doch wegen jener mangelnden Relation auf das ewige Endziel ein „Nicht — sein — sollendes“, gegen Gottes Willen und Vorhaben mit dem Menschen Existirendes, also ein positives **malum**. Jener Zustand selber, wo der Mensch ein eigentlich= und voll= „gutes“ Werk nicht verrichten kann, ist ein wider Gottes Willen vorhandener, also wiederum ein **malum**, und die in demselben verrichteten Werke sind wegen ihres unzerreißbaren Zusammenhangs mit der gnadeentblößten Wurzel **mala**, sie sind „böse“, weil sie unter allen Umständen nicht auf das ewige Ziel tendiren können, während sie doch „sollten“, nicht von der Gnade gewirkt werden, während sie doch gewirkt sein „sollten“.

Und, um ja dem Begriff des **malum** den vollen Sinn des Schuldhaften zu vindiciren, weist Ernst auf Augustins Lehre von der schuldhaften Concupiscenz und von der Erbsünde hin, inwiefern der gottwidrige Act, der jenen Zustand herbeigeführt, ein in Adam von allen Menschen gewollter, demnach auch mit allen seinen nicht sein sollenden Folgen dem Menschen anzurechnender sei. Nur anführen wollen wir endlich, wie Augustin seine Sätze auch historisch nachweist in einer psychologischen Diagnose einzelner vermeintlich guter Handlungen der Ungläubigen, die aber unseres Erachtens in den maßgebendsten Parthien nichts anders als den Mangel der übernatürlichen Beziehung zu erweisen vermag (s. S. 185—197).

Wie erklärt endlich Ernst diese eigenthümliche Lehrweise aus der historischen Stellung ihres Vertreters? Dieser sah sich in den großen Gegensatz gegen Pelagius gestellt. Mochte dieser auch, wie Ernst angibt, einen Unterschied zwischen Werken der Gnade und Werken der Natur statuiren, jedenfalls konnte er mit seiner Leugnung des eigenthümlichen Gnadenbegriffs den Unterschied nicht als einen wesentlichen fassen. Gut kann der Mensch aus sich selbst sein: besser macht ihn die Gnade. Nein, sagt Augustin, aus sich selbst ist der Mensch in keiner Weise gut, sein inneres Sein ist verderbt und böse, so sagen alle Theologen, also auch alle seine Werke, so sagt Augustin (S. 209—216). Die Gnade macht den Menschen nur besser. Ihre Ertheilung setzt auf Seite des Menschen ein Gutsein voraus, oder wenigstens, wie die Semipelagianer lehrten, den Anfang eines solchen, den die Gnade weiter und zur Vollendung führt. Dagegen der hl. Augustin: die Gnade wird verliehen, ohne daß irgend ein Gutsein vorhergienge, — noch mehr — alles Voran=

gehende ist nur Sünde und Schuld (S. 216—221). Aber auch in der missionirenden Thätigkeit Augustins will Ernst einen Anknüpfungspunkt jener Lehre finden, weil Augustin das Haupthinderniß der Heidenbekehrung in ihrem Tugendstolz gegenüber den vielfach schon entarteten Christen gefunden habe (S. 221—223).

Ernst schließt seine Abhandlung mit dem kurzen Hinweis, die Scholastik und der hl. Augustin weichen troß aller Abweichungen der wissenschaftlichen Behandlung auch in dieser Frage nicht wesentlich von einander ab (S. 224—227). Der Nachtrag endlich (S. 228—252) bespricht die verschiedenen Auslegungen, welche der 22. Canon der II. Synode von Orange (**Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum**) erfahren, in kritischer Weise zu Gunsten der eigenen dem Vorangehenden entsprechenden strengern Auslegung.

Ohne Zweifel legt vorliegende Schrift ein recht rühmliches Zeugniß ab von dem großen Fleiß des Verf., seiner nicht gemeinen Belesenheit in S. Augustin, wie andererseits von dem Talent desselben für dogmenhistorische Untersuchungen, in denen sich seine Combinationsgabe, sein kritischer Scharfsinn, die Offenheit und Ehrlichkeit seines Urtheils in günstigstem Lichte zeigen. Daß wir die formelle Behandlung des Stoffs nicht in gleicher Weise loben können, haben wir bereits angedeutet. Indeß haben wir nicht bloß gegen einzelne allzu gesuchte künstliche Deuteleien (z. B. S. 138 f. Anm. 9) sondern gegen die Lösung der Frage selber und die Beurtheilung dieser Lösung seitens des Verfassers einige Bedenken, die wir nicht zurückhalten wollen.

Es ist wahr und wir zweifeln nicht daran, daß der hl. Augustin derjenigen Auffassung der Werke der Unglau-

digen zutreibt, welche der Verf. als seine Theorie verficht, aber doch scheinen uns seine diesfallsigen Ausführungen nur dann und wann zu den extremsten Aeußerungen fortzuschreiten, welchen der Verf. gerade den Schlüssel für seine Interpretation entnommen hat, Aeußerungen, denen Augustin selber wiederholt die Spitze abbricht, indem er einfach willkürlich die Gnade hereinzieht, wo ihm die Theorie an der Wirklichkeit zu scheitern droht (vgl. S. 188. A. 17. S. 190). Auch lassen sich hiegegen vielleicht noch andere Stellen als die aus ep. 102 anführen, welche Bindemann, der hl. Augustinus III, 626 f. citirt und die sich schwerlich mit jener Interpretation Ernsts vereinbaren läßt. Sollte es nicht genügen, dem eigentlichen Gedanken Augustins, um denn doch die Sprache der Scholastik zu acceptiren, in jener Beraubung des übernatürlichen Charakters der virtutes gentilium zu finden, wenn man auch nicht leugnen will, daß die schroffe Formirung oft über den Gedanken hinauszuschreiten droht, und sich überhaupt in jene Schematisirung der Scholastik Augustin, der sie noch nicht kennt, nicht sauber und ganz einschieben läßt? Anders als von diesem Standpunkte aus hat in der That auch Ernst gleich im Anfang seiner Arbeit (vgl. S. 39 ff. 51 ff.) die pseudoaugustinischen Ausdeutungen der fraglichen Lehre nicht abweisen können. Schwerlich wird man seine diesfallsige Polemik mit seiner eigenen Theorie, wofern man sie beim Worte nimmt, recht zusammenreimen können. Sätze, wie daß die guten Werke der Ungläubigen nur böse seien, weil ihre Wurzel verdorben (vgl. S. 172 ff.), daß das Gebiet der menschlichen Freiheit nur auf das Zeitliche und Irdische sich beziehe (S. 165 f.), daß die guten Werke der Ungläubigen doch wenigstens einen irdischen Lohn verdienen (S. 59 f.)

— finden sich nachdrücklichst in den reformatorischen Bekenntnißschriften gelehrt (vgl. Conf. Aug. I, 20. Apol. Conf. II, 28 sqq. namentlich ausführlich die F. C. l. IV. de bonis operibus nro. 8 sqq.) So wenig aber Calvin den hl. Paulus richtig auslegte, als er sich in seiner Prädestinationslehre schroff an den Wortlaut des 9. Kapitels im Römerbrief hielt, so wenig wird man Augustins Gedanken richtig treffen, wenn man gerade die schroffsten Aeußerungen des Heiligen zum Ausgangspunkt seiner Untersuchungen über unsere Frage macht. Offenbar hat Augustin den Begriff **peccatum** und **malum** noch nicht im modernen Sinne von einander gelöst, daher auch seine Unterscheidungen von Sünde und Sünde gerade mit Bezug auf unsere vorliegende Frage (vgl. S. 107 ff.). Und von dieser läßt er auch nicht an jenen Stellen (c. Julian. IV, 3 vgl. übrigens damit retract. I, 15, 3), in welchen er sich am weitesten im polemischen Eifer zur einseitigsten und abstoßendsten förmlich casuistischen Zuspitzung seiner These von der Sündhaftigkeit der **opera infidelium** treiben läßt, wie dies aus der fort und fort wiederholten Exception: *in quantum* **non ex fide est** (sc. **peccatum est**) hervorgeht. So bleibt Augustin schließlich bei einer Antinomie stehen, die dasselbe Werk nach dem einen Gesichtspunkt für „gut", nach dem andern für „böse" erklärt, einer Antinomie, aus der erst die spätere Theologie den Ausweg fand.

Dies führt uns zu einer weitern Bemerkung, mit der wir freilich schon das Gebiet der Kritik S. Augustins selber betreten. Der Verf. hat sich offenbar zu sehr für diese Augustinische Theorie einnehmen lassen, wenn er sie ohne alles weitere billigt und über ihr Verhältniß zur scholastischen Lehre nur von einer „Verschiedenheit der beiderseitigen Stand-

punkte" zu reden weiß (S. 225). So wenig wir dies bestreiten wollen oder können, so sehr müssen wir auf der andern Seite darauf hinweisen, daß mit dem veränderten Standpunkt auch ein Fortschritt in der wissenschaftlichen Lösung der Frage gegeben ward. Es ist, glauben wir, der Mangel einer allseitigen Durchführung des Unterschieds von Natur und Gnade, der den Augustin zu jenem schroffen Satze getrieben: **Virtutes gentilium vitia splendida.** Aber gerade in dieser Frage wie nicht leicht in irgend einer andern bietet die strenge Betonung des Unterschieds von „Natürlichem und Übernatürlichem" den Schlüssel zu einer befriedigenden Lösung. So wenig wir der modernen Spannung beider Begriffe das Wort reden möchten, vielmehr gerade in Augustin's Schriften die Corrective erblicken für die dualistische Auseinanderzerrung von Natur und Gnade, so sehr müssen wir gerade in unserer Frage den Fortschritt anerkennen, den die christliche Glaubenswissenschaft mit der genauen Fixirung des Unterschieds selber gemacht. Augustin ist diesem Gedankenzusammenhang nicht nachgegangen: schon das polemische Tagesinteresse hinderte ihn daran. Sein Standpunkt ist unsers Erachtens in dieser Frage wiederum der der absoluten „Massenanschauung". Von diesem aus sieht er die Menschheit, wie S. Ignatius sagt, in zwei Lager gespalten, wie Augustin sagt, in zwei Staaten (**civitates**) zerschlagen: den Gottesstaat und den Weltstaat. Die Bürger jenes Staates sieht er unter dem Einfluß der absolut wirksamen, auch die etwaigen Sünden überwindenden Gnade ihr Ziel, die Gottesstadt des Jenseits erreichen: darum jenes fast Prädestinatianische: **Melius in via claudicare, quam praeter viam fortiter ambulare.** Auf der andern Seite sieht er die aus der eigenen verdorbenen Ge-

schöpflichkeit und Nichtigkeit heraushandelnde, das etwaige noch vorhandene göttliche Licht mehr und mehr zurückdrängende, der vollkommenen Finsterniß zusteuernde massa damnationis et perditionis. Vor dieser Anschauung sub specie aeternitatis verschwinden die einzelnen Schattirungen, Licht und Finsterniß am Ende wirken schon zurück, und so sieht Augustin nur Leben oder Tod, Gnade oder Sünde, „schwarz oder weiß" (vgl. Böhringer, die Kirche Christi und ihre Zeugen I, 3 S. 512 wo überhaupt diese Frage sehr gut abgehandelt ist). Nur nebenbei wollen wir darauf hinweisen, wie der neuplatonische Begriff des Bösen als privatio boni jenes Dilemma dem hl. Augustin nur um so näher legte, nebst der historischen Stellung des Heiligen gegen den rationalisirenden Pelagianismus [1]). Sätze endlich, die in ihrer Schroffheit fast abstoßend wirken, wie über die Tugenden der Heiden (nam. S. 193 ff. bei Ernst) und andere lassen vielleicht auch an die eigene allzustrenge Verurtheilung seiner gnadeentblößten Jugendzeit denken. Diese aber wie jene großartige Einseitigkeit, die hart bis zur Consequenzmacherei und bis zur äußersten Spitze der Wahrheit geht, lassen an seinen oft angezogenen noch größern Vorgänger, den Apostel Paulus, erinnern.

Diese Augustinische Einseitigkeit, die nur die Schattenseite der vorchristlichen Welt und des vorchristlichen Menschen hervorhebt, findet (wie schon Böhringer a. a. O. S. 512 f. aufmerksam gemacht hat) ihre nothwendige Ergänzung durch Herbeiziehung der voraugustinischen und namentlich griechischen Väter mit ihrer Lehre vom λόγος σπερματικός, von

---

1) Sehr gut sagt Ernst (S. 218): „Um das meritum ante fidem abzuschneiden, darum leugnete Augustin das bonum ante fidem".

dem Logos, als dem Lichte, „das da erleuchtet jeden Menschen der in diese Welt kommt", ohne dessen göttliches Wirken nichts geschieht (*οὐδὲν γίνεται ἀϑεεί*). Wenden wir diese Gedanken (denen die spätern Augustinenser, ein Ripalda u. a., wie wir gesehen, nicht ferne stehen) auf unsere Frage an, so erscheint die Menschheit nicht mehr als eine in zwei große Massen zerschlagene und getrennte. Vielmehr erblicken wir so jeden Menschen unter dem belebenden, erweckenden Einfluß der göttlichen Hilfe — fasse man diese nun als **auxilium generale** oder **speciale** —, die jeden seinem Ziele entgegenzuführen und selbst, wo dies der Mensch nicht zuläßt, wenigstens für das große Ganze nutz- und brauchbar zu machen sucht. Um die Bedeutung des sittlichen Thuns der vorchristlichen Welt für das kommende Christenthum zu ermessen, braucht man nur an des Clemens Lehre von der hellenischen Philosophie als des *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν* zu denken. Hierüber, wie über den Werth des sittlichen Thuns des einzelnen, der in sich für die Gnade den Anknüpfungspunkt ihrer Wirksamkeit herstellt, mag man die schöne Ausführung des gewiß unverdächtigen Protestanten Böhringer im angeführten Werke über Augustinus (S. 591) nachlesen. Indem wir so an der eigentlich ethischen Bedeutsamkeit der **opera infidelium** auch für die Heilserreichung des einzelnen festhalten, fürchten wir auch keineswegs etwa die Stellung der Kirche als der alleinigen ordentlichen Heilsvermittlerin herabzudrücken. Denn, wie selbst Augustin anerkennt (vgl. Bindemann, a. a. O. III, 625; Kleutger, Philosophie der Vorzeit I, 448), neben jenem ordentlichen Heilsweg gibt es noch einen andern, den freilich mit Augustin zu sprechen nur Gott und diejenigen, welche er so auf außerordentliche Weise rettet, kennen.

So meinen wir denn, die Kirche habe weise gehandelt, wenn sie trotz aller ihrer Bewunderung für Augustin diese Lehre über die virtutes infidelium nicht dogmatisirt hat und auch Ernst wird vielleicht trotz seines Drängens auf seine Auslegung des 22. Canon des Arausicanum secundum uns nicht ganz Unrecht geben, wenn er letzteren im Licht der Tridentinischen Lehre über jene „Werke, die vor der Rechtfertigung geschehen", betrachten will (sess. VI. can. 7). Leider scheint der begabte Verfasser auch sonst in seinem Werke jener schroffen Unterscheidung von „Natur und Gnade" sich zuneigen zu wollen, die in all der natürlichen Wissenschaft, dem künstlerischen und politischen Streben unserer Tage auch nur die Schattenseite erblickt und darum über fast alle diese Mächte nur ein in Bausch und Bogen gefaßtes Verdammungsurtheil fällt.

Wir hoffen, dem talentvollen Verf. bald wieder auf einem Felde zu begegnen, wo der kath. Wissenschaft noch so viel zu thun übrig ist und wünschen von Herzen, daß jene Hindernisse, die, wie er (S. VII. VIII.) angibt, namentlich der Formvollendung der Arbeit geschadet haben, bis dahin vollkommen gehoben seien.

Rep. Dr. Knittel.

5.

Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Von Dr. **Albert Stöckl,** ord. Professor der Philosophie an der Akademie Münster. Mainz, Kirchheim 1870. XII und 863 S. 3 Thlr.

Die Zeit, in der man grundsätzlich den historischen Faden der Philosophie abriß, um ja recht voraussetzungslos

philosophiren zu können, ist vorübergegangen: heutzutage bietet uns der philosophische Büchermarkt vorherrschend historische Arbeiten und im philosophischen Unterrichte nimmt die Geschichte der Philosophie eine der ersten Stellen ein. Diese Erscheinung hat ihre volle Berechtigung. Nach großen Schöpfungen muß der menschliche Geist das Geleistete überblicken und mit früheren Produkten vergleichen, muß sichten und Gelungenes scheiden von Mißlungenem: erst so erhält das Geleistete einen wahren Werth. Auch für die bedeutenden philosophischen Erscheinungen unseres Jahrhunderts ist nun die Zeit der Sichtung und Prüfung gekommen. Deßhalb vergleicht man die neueren Leistungen mit denen der Vorzeit und sucht durch historische Studien, durch Erforschung des Entwicklungsganges der Philosophie, die Abwege aufzudecken und den richtigen Weg in der Erforschung der Wahrheit darzulegen.

Auch das vorliegende Lehrbuch will einen Beitrag liefern zur Kenntniß des Entwicklungsganges der Philosophie. Es ist zunächst für katholische Studirende geschrieben, will aber auch andere, die Interesse haben für Geschichte der Philosophie, auf diesem umfangreichen Gebiete der Wissenschaft „orientiren und sicher leiten“ (S. V). Diese Absicht des unermüdlichen Verfassers, der katholischen Jugend ein Hilfsmittel beim Studium der Philosophie zu bieten, verdient gewiß Anerkennung, zumal wenn man bedenkt, daß auch unter den katholischen Studirenden, sogar bei angehenden Theologen, keine geringe Indolenz gegen philosophische Studien eingetreten ist. Die übeln Folgen dieses Mißstandes, besonders für die dogmatischen Studien, werden schwerlich ausbleiben; der Mißstand selbst aber ist, nebst dem allzu realistischen Geiste unserer Zeit, wohl

vielfach dem Mangel an geeigneten Hilfsbüchern zuzuschreiben. Auch in der Geschichte der Philosophie fehlt es an geeigneten Werken; denn die vorhandenen sind theils etwas veraltet, theils zu umfangreich und theuer, theils zu abstrakt oder mehr in philologischem und historisch-kritischem, als in philosophischem Geiste geschrieben. Ein „Lehrbuch" der Geschichte der Philosophie, berechnet für angehende Akademiker, kommt also in der That einem Bedürfnisse entgegen.

Das vorliegende Lehrbuch soll sich an des Verfassers Lehrbuch der Philosophie (2. Auflage 1869) „unmittelbar anschließen" und dasselbe in „gewissem Sinne" ergänzen und vervollständigen. „Wie nämlich in jeder Wissenschaft die Theorie ihre natürliche Ergänzung findet in dem geschichtlichen Entwicklungsgange, den sie durchgemacht hat, so ist das gleiche Verhältniß maßgebend für die Philosophie als Theorie und ihre Geschichte" (S. VII). Die Geschichte soll demnach eine Vervollständigung der Theorie bilden, und es soll nicht, wie dies in so vielen Darstellungen der Geschichte der Philosophie geschieht, auf Grund der Theorie die Geschichte gemacht werden. Glücklicherweise ist mit dem Hingange der absoluten Philosophie auch ihre Methode, die Geschichte der Philosophie apriori zu construiren, vorübergegangen; aber Reste kleben unserer Zeit immer noch an und zeigen sich wenigstens darin, daß in die einzelnen philosophischen Systeme theoretische Gedanken philosophischer oder confessioneller Natur hineingetragen werden, die denselben ganz ferne standen; es ist ja bekannt, wie oft Platon zu einem Hegelianer oder wie er zum Vorläufer des Subjektivismus gemacht wird.

Dem vorliegenden Lehrbuche glauben wir das Zeugniß

geben zu dürfen, daß es, seinem obigen Grundsatze gemäß, bei Darstellung der einzelnen philosophischen Systeme bestrebt ist, subjektive Meinungen fern zu halten, so daß es in dieser Hinsicht für den Studirenden tauglicher wird, als manches andere. Aeußere Zeichen der Objektivität, nämlich Citate, fehlen allerdings größtentheils; auch kann der Verfasser mitunter seinen philosophischen Standpunkt nicht verleugnen und zwar in ganz einschneidenden Particeen, so z. B. wenn er S. 121 ff. nur bemüht ist, den Aristoteles von Platon zu unterscheiden, nicht auch den innern Zusammenhang beider zu charakterisiren, die theilweise falsche Kritik, die Aristoteles an Platon übte, zu markiren und die Erklärungs- und Ergänzungsbedürftigkeit des Aristoteles durch Platon hervorleuchten zu lassen. Denn die kurze Anmerkung S. 131 hilft hier nichts. Ferner, wenn er S. 571 von der Philosophie seit Cartesius behauptet, „daß, was den Wahrheitsgehalt betreffe, die Philosophie aus ihr keinen wesentlichen Gewinn gezogen habe." Wer ohne vorgefaßte Meinung urtheilt, wird diesen Satz nicht unterschreiben können. Allerdings ist der Wahrheitsgehalt, den die neuere Zeit in ihren großartigen Systemen besitzt, vielfach noch nicht einmal ans Tageslicht gezogen, weil ihre stets neuen Schöpfungen den Geistern fast keine Zeit zu einer objektiven vergleichenden Kritik ließen; aber schon die letzten Decennien haben begonnen, eine Sichtung eintreten zu lassen; und dies weiter zu führen wird auch die nächste philosophische Aufgabe unserer Zeit sein. Wenn aber diese Kritik der neueren Systeme objektiv vollzogen ist, dann wird auch ihr Wahrheitsgehalt, der sich einzelnen Augen noch verbergen will, ungetrübt zu Tage treten; ein Wahrheitsgehalt, der bei ihnen freilich nirgends als compakte Masse

— aber in welchem Systeme wäre er in dieser Weise! — zu finden ist, dagegen zerstreut in großer Menge angetroffen wird. Wir sagten vorhin, daß der Verfasser durch seinen philosophischen Standpunkt zu diesem Urtheile über die neuere Philosophie gekommen sei. Denn in seinem confessionellen, dem katholischen Standpunkte, liegt doch wohl der Grund zu diesem Urtheile nicht. Wir meinen, daß vom objektiv katholischen Standpunkte die neuere Philosophie, sofern sie nicht im Dienste einer Confession steht (und vorherrschend steht sie nicht in solchem Dienste) ganz ähnlich zu beurtheilen sei, wie die antike d. h. als Streben des menschlichen Geistes nach Wahrheit — außerhalb der wahren Offenbarung, wenn auch indirekt von ihr beeinflußt. Wenn aber nach katholischer Lehre ein solches Streben, und zwar ein erfolgreiches, auch auf infralapsarischem Standpunkte möglich ist, so müßte man doch wahrhaftig staunen, wenn die vier letzten Jahrhunderte bei so enormem Kraftaufwand der Philosophie „an Wahrheitsgehalt keinen wesentlichen Gewinn gebracht hätten"!

Die Geschichte der Philosophie zerlegt der Verf. in zwei Theile, in die der „antiken" und in die der „nachchristlichen" Philosophie. Wir halten diese Eintheilung für ganz zweckmäßig. Es ist ein wesentlicher Wendepunkt, eine ganz neue Anschauungsweise durch Christus in die Welt gebracht worden, und dem Einflusse derselben konnte sich das „geistige Leben im eminenten Sinne" d. h. die Philosophie in keinem ihrer nachherigen Systeme entziehen. Den ersten Theil zerlegt der Verf. in 3 Abschnitte, in die orientalische, griechische und griechisch-orientalische (philonische, neuplatonische) Philosophie (S. 12—222); die griechische theilt sich wieder in die vorsokratische, sokratisch-attische Philosophie und in den „Nieder-

gang der griechischen Philosophie" (Stoicismus, Epikuräismus u. s. w.), der wohl wahrer und symmetrischer als Niedergang der „sokratischen" Philosophie bezeichnet wäre. Der zweite Theil zerfällt ebenfalls in 3 Abschnitte: in die patristische, scholastische und neuere Philosophie. Die patristische enthält die häretischen Lehrsysteme der ersten christlichen Jahrhunderte, dann die Philosophie der vornicänischen und nachnicänischen Väter (S. 223—332). Die Geschichte der scholastischen Philosophie umfaßt die Periode der allmähligen Entstehung der Scholastik, mit einem Blick auf die griechischen, arabischen und jüdischen Philosopheme des Mittelalters; sodann die Periode der Blüte und die des Ausgangs der Scholastik (S. 332—503). Die Geschichte der neuern Philosophie bringt die Uebergangsperiode, die Periode ihrer Begründung und die ihrer Neugestaltung von Kant bis zur Gegenwart zur Darstellung (S. 503—851).

Selbständig ist der Verfasser in der Geschichte der patristischen und scholastischen Philosophie. Er gibt hier einen Auszug aus seinen bekannten Werken über die Philosophie jener Zeiten. Einzelne Philosophen, wie Augustin und Thomas, haben eine einläßlichere Behandlung gefunden und es ist deren Noetik, Metaphysik, Theologie, Psychologie und Ethik speciell behandelt. Die Uebergangsperiode vom Mittelalter zur Neuzeit hat uns gut gefallen. Verfasser ist sichtlich bestrebt, den Zusammenhang der mittelalterlichen und neuern Philosophie, der durch Vorurtheile so vielfach abgerissen oder wenigstens abgeschwächt werden will, herzustellen. Der Schüler gewinnt so das Bild eines continuirlichen Fortganges der Philosophie. Die Darstellung der scholastischen Philosophie ist wohl die beste Partie dieses Lehrbuches; doch sollte sie genetischer behandelt sein und unter den vielen

Namen von Philosophen sollten die Prinzipien schärfer hervortreten. Befremdet hat es uns, daß Duns Scotus nicht eine eingehendere und prinzipiellere Behandlung gefunden hat.

Wenig Neues dagegen leistet der Verf. in den beiden andern Theilen des Buches, der griechischen und neuern Philosophie. Er sagt in der Vorrede, daß er bei Abfassung dieses Lehrbuches „außer den Originalquellen namentlich die Werke von Ritter, Sigwart, Rixner, Zeller, Uschold, Erdmann, Ueberweg als Hilfsmittel beigezogen habe". In der griechischen und neuern Philosophie scheint er indeß mehr Studien in den Hilfsquellen als in den Originalquellen gemacht zu haben. Ueberweg scheint besonders studirt worden zu sein. Nun, wir wollen es dem Verf. nicht verwehren die Leistungen seiner Vorgänger zu benützen; auch den Vorwurf einer Unselbständigkeit wollen wir seinem Lehrbuche deßwegen nicht machen, weil die Resultate der philologischen und historischen Kritik von andern Werken entlehnt sind. Die Geschichtschreibung der Philosophie beginnt nämlich, obgleich sie ohne die philologische und historische Kritik lediglich nicht bestehen kann, doch eine Stufe höher. Ihre Aufgabe ist, Licht in das historisch Gegebene zu bringen, indem sie theils genetisch schreibt, d. h. den Zusammenhang der philosophischen Systeme, so weit es möglich ist, kennzeichnet, theils prinzipiell d. h. die Tragweite der philosophischen Gedanken markirt. Hier wäre also dem Verf. immer noch ein Feld der Selbständigkeit geblieben. Wir wollen nun nicht verkennen, daß der Verf. nach dieser Seite hin etwas geleistet hat, so z. B. durch die kurze Charakteristik, die er den einzelnen Perioden und Abtheilungen vorausschickt; aber im Uebrigen hat uns das Buch nach dieser Seite hin nicht recht befriedigt. Wir vermißten eine genetische und prinzipielle Be-

handlung schon beim Mittelalter; ganz auffallend aber tritt dieser Mangel hervor bei der griechischen und theilweise bei der neueren Philosophie, bei denen ja die consequente Fortentwicklung der Prinzipien geradezu charakteristisch ist. Wir tadelten oben eine subjective Construktion der Geschichte; allein wenn diese vermieden ist, so darf der Geschichtschreiber der Philosophie doch auch nicht zum Chronisten werden, sondern die objektive Genesis, die treibenden Prinzipien, die von einem Philosophen auf den andern übergiengen und sich nur in individuelles Gewand hüllten, müssen hervorgehoben werden. Und sie müssen in einem Lehrbuche fast noch mehr betont werden, als in einem größeren Werke, wenn der Schüler nicht bloß äußerlich orientirt, sondern ins Verständniß eingeführt werden soll. Die Theorie muß in der Geschichte aufgezeigt werden (allerdings objektiv), sonst findet sie der Schüler nicht darin; es kann ihm noch nicht zugemuthet werden, die Prinzipien, die er sich in Noetik, Metaphysik u. s. f. theoretisch angeeignet und keineswegs allseitig verstanden hat, als gestaltende Mächte in den philosophischen Systemen von selbst zu erkennen: das setzt schon tieferes Studium voraus, deßhalb muß ihn ein Lehrbuch durch genetische und prinzipielle Darstellung darauf hinweisen, sonst nimmt er die Geschichte der Philosophie wie ein anderes Geschichtsbuch zur Hand und wird aus ihr über Philosophie zwar erzählen, aber sie nicht verstehen lernen.

Wie gesagt, vermissen wir eine prinzipielle Behandlung hauptsächlich bei der griechischen Philosophie. Außerdem, daß ein Lehrbuch den Studirenden über die herkömmliche mehr schematische als historische Behandlung der ersten Periode der griechischen Philosophie aufklären sollte, sollte es ihn

auch einführen in das Verhältniß der griech. Philosophie zur gesammten übrigen. Es treten nämlich in der griechischen Philosophie und zwar schon in der vorsokratischen, die Prinzipien alles menschlichen Denkens in so natürlicher Schärfe und Einfachheit hervor, wie nachher nie mehr. Dies ist auch der Grund, warum sich diese Philosophie so vorzüglich eignet zur Bearbeitung des christlichen Dogma. Zu diesem Gebäude muß aber dem Anfänger der Schlüssel geboten werden durch eine prinzipielle Behandlung. Der Verf. macht kaum kurze Ansätze dazu. Z. B. die ältern Naturphilosophen haben den Prozeß des Werdens dynamisch, die jüngern mechanisch aufgefaßt (S. 42. 47), im Gegensatz hiezu haben die Pythagoräer nach dem Sein und Wesen gefragt und die Eleaten seien die eigentlichen Metaphysiker gewesen (S. 40. 55. 62). Diese Andeutungen genügen kaum zur Kennzeichnung der äußern Stellung dieser Philosophen, geschweige denn zur Darlegung ihrer innern Bedeutung. Bei den Eleaten muß in einem guten Lehrbuche ihre prinzipielle Stellung stark hervorgehoben werden und Wahres und Falsches kritisch kurz beleuchtet sein. Denn jene Lehre die zum erstenmal das Seiende als beharrliche Substanz scharf (eigentlich zu scharf) erfaßt hat, kehrt wieder, sie ist der metaphysische Angelpunkt des Occasionalismus, der **harmonia praestabilita**, sie kehrt abermals noch schärfer in Herbart und seiner Schule und ist der metaphysische Hintergrund all der Systeme, welche die wirkende Ursache abschwächen oder leugnen und die Causalität in „gleichförmige Succession" auflösen (Hume, Kant, Schopenhauer, Stuart Mill u. s. f.). Und wenn so die Eleaten fixirt werden müssen, dann darf natürlich auch das andere Extrem, Heraklit, nicht vergessen werden. Denn wenn Parmenides das Sein als

starre Substanz auffaßt, so löst Heraklit diese Substanz selbst in Fluß und Bewegung auf. In beiden Philosophen aber kommen die zwei äußersten Begriffe des Denkens, der des Seins und der Bewegung (des Thuns), des Einen und des Vielen, des Allgemeinen und des Besonderen zum Ausdruck; sie zu vereinigen bildet das Streben der ganzen nachherigen griechischen Philosophie und dieses Problem des Denkens zu lösen wird wohl das Ende der christlichen Philosophie sein. Von dieser objektiv-prinzipiellen Auffassung, die im Platonischen Theätet gezeichnet ist, hat das vorliegende Lehrbuch keine Spur, deßhalb wird Heraklit auf die gleiche Stufe mit Thales gestellt. Erst bei der Darstellung der Sophistik (S. 68) merkt der Verf., daß man hier den Heraklit und Parmenides wieder brauche und sagt kurz, daß aus ihnen die Sophistik habe hervorgehen müssen. Durch die Fixirung der Hauptpunkte in der vorsokratischen Philosophie wäre ferner auch das Verständniß des Platon angebahnt gewesen; denn Platon ist die Vereinigung der gesammten ihm vorangehenden Philosophie. Seine Ideenlehre ist, wie der Theätet zeigt, nur aus dem Streben hervorgegangen, die beiden Fundamentalbegriffe des Denkens, Sein und Bewegung zu vermitteln. Platon wäre in ganz anderes Licht getreten, wenn dies betont worden wäre. So ist freilich manches über Platon gesagt und es ist für den, der ihn nicht kennt, formell wahr gesagt, aber der Schlüssel zu dem, was Platon wollte und ist, wird dem Studirenden nicht gegeben. Zu dem, was S. 89 über die Platonische Dialektik gesagt ist, hätten wir kurz eine Bemerkung gewünscht über den Unterschied der Dialektik Platons und Hegels. Aristoteles sodann sollte, wie wir schon bemerkten, mehr in seinem Hervorgehen aus Platon aufgefaßt sein. Dadurch wäre Licht in

die Lehre von den vier Ursachen und von der Bewegung gekommen. So ist eben die Sache unvermittelt aneinander gereiht. Doch gestehen wir gerne, daß im Vergleich zum Uebrigen Aristoteles eine der besten Partien des Lehrbuches ist.

Auf die neuere Philosophie wollen wir uns nicht näher mehr einlassen. Nur einen Wunsch müssen wir äußern, nämlich daß die Gegensätze des Kantianismus: Fichte, Schopenhauer, Fries, Herbart in ihrem gegenseitigen Verhältnisse und in ihrer verschiedenen Auffassung Kants dargestellt sein sollten. Herbart, der Antipode des ziemlich weitläufig behandelten Hegel, hätte eine genauere Darstellung verdient, schon seiner prinzipiellen Bedeutung wegen, hauptsächlich aber wegen seines Zurückgehens auf die griechische Philosophie.

Einen Vorzug dieses Lehrbuches müssen wir noch namhaft machen: die reichliche Angabe der Literatur. Verf. hat zwar auch hier meist aus Ueberweg geschöpft; aber er hat gut daran gethan, daß er seinem Lehrbuche eine Angabe der Literatur beifügte. Sicher gehört es zur Aufgabe eines Lehrbuches der Geschichte der Philosophie, die Studirenden auch einzuführen in die philosophische Literatur und sowohl die Schriften der Philosophen, als auch, wo dies möglich ist, die besten Ausgaben derselben namhaft zu machen (dies ist bei Platon, Aristot. u. a. geschehen S. 87. 117). Was wir aber bei der genannten Literaturangabe vermissen, ist zweckmäßige Anordnung und Uebersichtlichkeit. Sie ist vielfach nur noch in Anmerkungen nachgetragen oder bald da bald dort angehängt. Wir glauben, daß es das Zweckmäßigste wäre, die Literatur jedesmal in besonderen §§. den philosophischen Systemen voranzuschicken, an Raum könnte auf diese Weise nur gewonnen werden.

Am Ende der Geschichte der neuern Philosophie behandelt Verf. noch zwei katholische Philosophen, Baader und Günther. Er gibt eine gedrängte, wir glauben gelungene Darstellung ihrer philosophischen Anschauungen. Am Ende fügt er jedesmal noch eine kleine Kritik bei, nicht vom philosophischen, sondern vom katholischen Standpunkte. Er zeichnet nämlich den unrichtigen Weg, den diese beiden Philosophen einschlugen, um die katholische Philosophie zu reformiren. Es wird hervorgehoben, daß der eine es durch Schellingische, der andere durch Hegelianische Prinzipien versuchte, und es wird constatirt, daß der Versuch mißlungen sei. Die Tendenz dieser Kritik ist wohl die, zu zeigen, daß durch einfache Adoption der Prinzipien eines unserer neuern Philosophen und durch Synkretion derselben mit den alten, eine gesunde Reform der katholischen Philosophie unmöglich sei. Hiemit sind wir ganz einverstanden. Der Synkretismus, und ein solcher liegt hier vor, hat noch nie etwas Gutes geleistet. Aber ebensowenig wird wohl der katholischen Philosophie geholfen sein durch eklektische Reproduktion der Scholastik, wobei man etwa dem Aquinaten eine nominelle Hegemonie einräumt, über die Gegensätze aber mehr oder weniger hinweggeht. Soll der katholischen Philosophie aufgeholfen werden, so dürfte es vielleicht nur einen Weg geben, nämlich durch eindringliches Studium der griechischen Originalwerke und unter Benützung des vielfach Brauchbaren der neueren Philosophie die Scholastik, die man allerdings vorerst gründlich kennen und nicht aufs Gerathewohl hin schulmeistern soll, zu regeneriren. Das hieße von innen heraus heilen, nicht bloß von außen verpflastern. Platon und Aristoteles zusammen, sich ergänzend und belebend, sollten in den katholischen Schulen gepflegt

werden, und an diesen Pfeilern natürlichen Denkens würde sowohl materialistische Verflachung, als Hegelianische Vertiefung scheitern.

Aber vielleicht ist dem Verf. des vorliegenden Lehrbuches selbst ein solches Ziel vorgeschwebt. Dann müßte aber die griechische Philosophie ganz anders behandelt sein.

Dr. M. Hamma.

6.

Die evangelische Seelsorge bei dem Kriegsheer. Von **Otto Strauß**, Lizentiaten der Theologie, K. Superintendenten der Diözese Berlin II. und Prediger an der Sophienkirche, ehemaligem Divisionsprediger der K. 10. Division zu Posen. Berlin 1870. 168 S. 8.

Ueber die Entstehungsgeschichte dieses Buches sagt der Verfasser folgendes: „Der vorliegende Versuch einer Darstellung des gesammten Gebietes der evangelischen Seelsorge bei dem Kriegsheer ist auf Anordnung des Ministerii der Geistlichen, Unterrichts= und Medizinalangelegenheiten im Frühjahr 1864 angestellt worden. Zunächst nur für engere amtliche Kreise berechnet, wurde derselbe zur Veröffentlichung bestimmt und deshalb einer Ueberarbeitung unterzogen. Während diese den höchsten Behörden vorlag, brach der Krieg von 1866 aus, und konnte nur der sechste Abschnitt, welcher die Erfahrungen der Militärgeistlichen im Schleswig'schen Feldzuge darlegte, abgedruckt und den Amtsbrüdern im Felde zugestellt werden. Nach dem Erscheinen zahlreicher amtlicher und nichtamtlicher Mittheilungen über die Seel-

sorge im obengenannten Kriege bedurfte aber der betreffende Abschnitt einer ausgedehnten Erweiterung, welche im Spätherbst 1868 vollzogen wurde."

Wir geben eine kurze Inhaltsübersicht. Erster Abschnitt. Die Militärgemeinden. § 1. Es sind fest abgegrenzte, wirkliche Gemeinden, wiewohl die Sammlung der Gemeindemitglieder keine großen Schwierigkeiten bietet. Weitere die Pastoration beeinträchtigende Momente sind: § 2. Die Gemeinschaft des Berufs. § 3. Es sind Gemeinden von Pilgern. § 4. von Kriegern.

Zweiter Abschnitt. Der Militärprediger. Auch im geistlichen Gebiet kommt bei den Soldaten alles auf die rechte Persönlichkeit an. § 1. Der Militärgeistliche muß Pastor sein, seine Gemeinde kennen lernen, was unter anderem durch Hausbesuche und Theilnahme an Offiziersgesellschaften geschehen kann. § 2. Er muß den Soldaten auch Soldat werden, am Geist der Armee Theil zu haben suchen; er ist ja auch Militärbeamter. § 3. Der Pastor und der Militärbeamte müssen einander im Militärgeistlichen durchdringen.

Dritter Abschnitt. Die Amtsgeschäfte als die geordneten Mittel der Seelsorge. I. Gottesdienste für die ganze Gemeinde. § 1. Der Hauptgottesdienst. Kirchenbesuch commandirt und freiwillig. Haltung der Soldaten im Gottesdienst. Dauer. Liturgie. Predigt. § 2. Fahneneid. § 3. Abendmahl und Beicht. II. Gottesdienste und heilige Handlungen zur Bildung des Kerns der Gemeinde. § 4. Lazarethandachten. § 5. Kasernenandachten. § 6. Katechetische Christenlehre mit Erwachsenen. § 7. Die übrigen Amtshandlungen: Taufen, Trauungen, Confirmation, Leichenbegängnisse.

Vierter Abschnitt. Die specielle Seelsorge. I. Der allgemeine Zustand der Armee. Wachsthum im lebendigen Christenthum ist nicht zu verkennen. Rang und Stand. Waffengattungen. II. Die Seelsorge bei denen, die sich im gebundenen Zustand befinden. § 1. Im Lazareth. Schwierigkeiten. Haltung des Geistlichen. Syphilitische Station. Epidemien. Selbstmordversuche. Abendmahl. Aerzte, Lazarethgehülfen und Wärter. Lesebibliothek. § 2. Sträflinge und Arrestanten. III. Die Seelsorge bei denen, die sich im freien Zustand befinden. A. Das Gebiet der Fleischeslust, 1. Trunksucht. 2. Unzucht. Concubinate. 3. Spielsucht. 4. Muthlosigkeit. B. Das Gebiet der Selbstgerechtigkeit. 1. Ungehorsam. 2. Raisonniren. 3. Fluchen. 4. Falsche Auffassung der Ehre. Zweikampf. Abschied und Uebergehung 5. Selbstmordversuche, C. Das Gebiet der Weltlichkeit. 1. Sonntagsentheiligung. 2. Antikirchlichkeit. 3. Schuldenmachen. 4. Geiz. 5. Stehlen. 6. Heuchelei. 7. Lügen. 8. Freigeisterei. D. Das Gebiet fehlerhafter christlicher Richtungen. 1. Die Erweckten. 2. Separatisten. 3. Katholiken. Charakteristisch ist, was der Verfasser hierüber sagt: „Katholiken halten sich nicht selten fleißig zum evangelischen Gottesdienst. Selten bin ich hier ohne solche gewesen, die den Unterricht in der evangelischen Wahrheit suchten. In gemischten Ehen geht vielfach der katholische Theil ohne förmlichen Uebertritt mit dem evangelischen Gatten zum heiligen Abendmahl — ein schlagendes Zeichen, daß auch im Ganzen glückliche gemischte Ehen an den heiligsten Tagen den Zaun am schmerzlichsten fühlen, der beide Kirchen trennt; den Mißbrauch können wir nicht hindern, so lange nicht namentliche Anmeldung der Communicanten durchgesetzt werden kann. Den Zahlenverhältnissen nach sind überhaupt die

gemischten Ehen der evangelischen Kirche günstiger. Es sollen nach den gesetzlichen Bestimmungen in der Armee die Kinder nach der Religion des Vaters erzogen werden, wenn keine andern Verabredungen getroffen sind. Bekannt ist die Cabinetsordre des hochseligen Königs vom 7. Juni 1853, welche es als einen „den Mann, wie das evangelische Bekenntniß entwürdigenden Schritt“ bezeichnet, wenn ein evangelischer Offizier vor der Trauung mit einer Katholikin gelobt, seine Kinder der römisch-katholischen Kirche zu übergeben, und daher sofortige Entlassung eines solchen ankündigt. Sie übt ihre moralische Wirkung auch auf Unteroffiziere aus.“

Fünfter Abschnitt. Von den Gehülfen in der Militärseelsorge. I. Die Hilfsmittel. § 1. Das Kirchenbuch für das Kriegsheer mit dem Psalter, gegeben von Friedrich Wilhelm IV. § 2. Die Bibel alten und neuen Testaments. „Seit dem Jahre 1832 nach vorangegangenen Versuchen der preußischen Hauptbibelgesellschaft, ist es durch die väterliche Liebe dreier Könige in Verbindung mit den Bibelgesellschaften möglich gewesen, daß bis Ende 1863 in der Armee 84,463 Bibeln und 495,220 Testamente, also 600,000 heilige Schriften zu den geringsten Preisen verkauft sind, fast ebensoviel, wie die preuß. Hauptbibelgesellschaft ohne ihre Tochtergesellschaften in 50 Jahren überhaupt verbreitet hat.“ — Morgen- und Abendandachten. § 3. Andere Erbauungsbücher, speciell für Soldaten verfaßt. Unterhaltungsbücher. II. Persönliche Helfer. § 1. Die Seelsorger in der Heimath. § 2. Theilung der Militärgemeinden, Herstellung der ihnen genommenen Kräfte. § 3. Diakonen u. dgl. § 4. Amtsgenossen. Geistliche Vorgesetzte. Militärprediger-Konferenzen. § 5. Pfarrfrau- und Frauen-

vereine. § 6. Katholische Kollegen. „Neben den evangelischen kirchlichen Personen und Instituten dürfen wir nicht vergessen, daß wir vielfach auch katholische Kollegen haben, die für die Stellung des geistlichen Amtes gegenüber den Truppen uns sehr behülflich sein können, wenn sie wahrhaft geistliche Männer sind. Wir können uns über den Zaun hinüber, der beide Kirchen trennt, mit solchen von Herzen die Hand reichen, je treuer Beide auf ihre Kirche halten; das pflegt auch bei gemischten Ehen, wo die Geistlichen beider Konfessionen auf beide Theile hinsichtlich der Erziehung der Kinder einzuwirken suchen, das geistliche Interesse zu fördern. Ein kameradschaftliches Verhältniß ist schon durch die Mitgliedschaft beim Divisionsstabe gegeben, ob ein näheres möglich ist, hängt von den Persönlichkeiten und der Stellung ab, welche die römische Kirche in verschiedenen Provinzen gegen die evangelische einnimmt. Immer bleibt die Praxis eines evangelischen und katholischen Militärpredigers eine verschiedene, vornehmlich im Felde: äußerlich kann das Auftreten des letzteren ein viel glänzenderes sein (die Erfahrung des Recensenten spricht für das Gegentheil); aber wir dürfen nicht vergessen, daß es etwas Anderes ist, Soldat zu sein, und Militärgeistlicher zu sein." § 7. Die militärischen Vorgesetzten. Kirchen-Kuratorium. Offiziere und Unteroffiziere.

Sechster Abschnitt. Die Seelsorge im Felde. I. Der Militärgeistliche im Felde soll kein eben erst ordinirter, unerfahrener Geistlicher sein. Noch ersprießlicher wäre es, wenn im Frieden bereits so viele Militärgeistliche angestellt würden, daß sie für die mobile Truppe im Felde ausreichen, und nur für die Lazarethe neue Kräfte hinzugezogen würden, damit die Feldprediger, welche die militäri-

schen Verhältnisse nicht kennen, nicht erst unter den Wirren des Marsches sich in dieselben einleben müßten. Er werde ausgerüstet mit zwei Stangenpferden, einem Reitpferd, zwei Trainsoldaten und einem Wagen, in welchem auch die persönliche Ausrüstung und die heiligen Geräthe mitgeführt werden können. Die bloße Gewährung eines Reitpferdes und eines Trainsoldaten ist ungenügend. Die Lazarethgeistlichen entbehren der Reitpferde leicht und würden nur eines Wagens (auch dieser ist entbehrlich) und eines Trainsoldaten bedürfen. Bei der Auswahl der Trainsoldaten sind die Wünsche des Geistlichen zu berücksichtigen. Der Küster ist unentbehrlich; er soll ein früherer Unteroffizier oder ein Feldwebel sein mit einer Dienstkleidung, an welcher seine Rangsauszeichnung angebracht ist. Eine geistlich-militärische Uniform dürfte unerläßlich nothwendig sein. Um die in verschiedenen Kantonnements liegenden Truppentheile sicher und schnell auffinden zu können, soll er mit den Generalstabskarten versehen sein. Uebrigens ist und bleibt seine Persönlichkeit die Hauptsache.

II. Die Amtsgeschäfte im Felde. § 1. Der Hauptgottesdienst. Zeit, Ort. Freiwillige Betheiligung. Kirchengesang. Feldpredigt. § 2. Das Abendmahl. § 3. Aufgebote und Trauungen. § 4. Leichenbegängnisse.

III. Die spezielle Seelsorge im Kriege. § 1. Auf dem Marsch. § 2. Auf dem Schlachtfelde: 1. im Gefecht. 2. auf dem Verbandplatz; 3. in den Lazarethen.

IV. Die Gehülfen der Seelsorge im Felde. § 1. Die Hilfsmittel. Bibeln. Erbauungs- und Unterhaltungsschriften. § 2. Die Helfer. 1. Die Civilgeistlichen. 2. Theilung der Militärgemeinden. 3. Lazarethgeistliche. 4. Felddiakonen. 5. Diakonissen. 6. Freiwillige Krankenpflege.

Siebenter Abschnitt. Zusätze. I. Zur Geschichte der Literatur der Militärseelsorge. § 1. Schriften über Feldpastoraltheologie. § 2. Zur Feldpredigtliteratur. § 3. Andachtsbücher für Soldaten. II. Feier der Vereidigung. III. Soldatenbriefe. IV. Vermischtes.

Aus dieser Inhaltsangabe ist zu ersehen, daß der Verfasser seinen Gegenstand nach allen Seiten zu behandeln suchte, sowie die Ausführung im Einzelnen ein schönes Zeugniß für die reiche Erfahrung und das warme Interesse ablegt, womit er sich der verdienstlichen Arbeit unterzog. Uebrigens wurde ihm diese wesentlich dadurch erleichtert, daß er in Preußen einen ziemlich genau gegliederten Organismus der Militärseelsorge vorfand, und ihm eine reichliche Literatur zu Gebot stund. Katholischer Seits scheint dieses Gebiet theoretisch noch gar nicht bearbeitet zu sein. Wenigstens konnte ich bis jetzt, einige magere Artikel im Kirchenlexikon von Wetzer und Welte und im Lexikon des Kirchenrechts von Müller abgerechnet, nichts Einschlägiges finden.

Der confessionelle Standpunkt des Verfassers durchdringt die ganze Arbeit. Mit wahrhaft ängstlicher Sorgfalt wird bei jeder sich darbietenden Gelegenheit die Rechtfertigung, als Resultat der Gnade allein ohne Verdienst, betont und hervorgehoben. Dies kann und will in keiner Weise verübelt werden. Nur sollte man von dem Herrn Licentiaten der Theologie erwarten dürfen, daß er in der katholischen Lehre von der Rechtfertigung, von den Sacramenten bewandert genug wäre, um sehr unmotivirte Seitenhiebe nach dieser Richtung zu unterlassen. S. 119 ff. z. B. sagt er: „Gerade bei den Begräbnißreden ist die Gefahr groß, dem evangelischen Bekenntniß durch die sehr nahe liegende Meinung Abbruch zu thun, als ob die, welche ihrem Könige

treu waren bis in den Tod, darum auch ihrem Heiland treu gewesen. wären, und als ob der Heldentod auf dem Felde der Ehre verdienstliche Kraft habe, und solches Opfer des eigenen Lebens alle Sünde aufwiege. Mag jener katholische Feldgeistliche (s. Neue Evangelische Kirchenztg 1864, S. 319) überzeugt sein, daß so große Tapferkeit von allen Sünden reinige: Gottes Wort spricht dennoch: Was kann der Mensch geben, daß er seine Seele wieder löse?" — S. 124: „Die römisch-katholische Praxis hat sich kaum charakteristischer in ihrer scheinbar überwiegenden Wirksamkeit zu erkennen gegeben, als durch jenes bekannte Wort vor den Düppeler Schanzen: wer die Schanzen stürmt, stürmt den Himmel, welches schnurstracks der hl. Schrift zuwiderläuft." — S. 126: „Wird das heilige Abendmahl begehrt, welches der evangelische Geistliche nicht gleich jedem anbietet, als käme es nur auf das Versehen mit den Sterbsakramenten **ex opere operato** an, so ist es erklärlich, daß ..." — Auch mit sich selbst kommt er in Widerspruch. S. 124 sagt er, der evangelische Geistliche habe die Vollmacht nicht, die Absolution zu ertheilen, nachdem er S. 79 erzählt hat, wie er eine Frau, welche in Folge von wiederholten, aber mißlungenen Selbstmordsversuchen arg von Gewissensbissen gequält worden, durch feierliche Ertheilung der Absolution unter Handauflegung geheilt habe. — Dabei gibt er sich den Anschein, als ob er sogar mit katholisch liturgischen Specialitäten sehr bekannt sei. S. 26 citirt er das Segensgebet des Celebrans über den Diakon vor dem Singen des Evangeliums, S. 35 „den Schluß der Collekte in dem **Pontificale romanum de benedictione novi militis**."

Was die formelle Seite des Buches betrifft, so habe

ich die Eintheilung mit den Forderungen der Logik nicht im Einklang gefunden. Sämmtliche 4 Abschnitte nämlich werden als coordinirt aneinander gereiht, während doch schon ein kurzer Blick auf die Ueberschriften derselben es nahe legt, daß alle darin gegebenen Ausführungen unter 2 Hauptabschnitte zu bringen sind: Militär-Seelsorge zu Hause, und Militär-Seelsorge im Kriege. Was beiden gemeinsam ist, könnte füglich in einem allgemeinen Theile vorangestellt werden, dem ich auch das im 7. Abschnitte „zur Geschichte und Literatur der Militär-Seelsorge" Gesagte einfügen würde. Die Feier der Vereidigung (7. Abschnitt II) fände früher, wo dieser Gegenstand bei der Pastoration der Militärgemeinden abgehandelt wird, ihre ganz angemessene Stelle. Führt ja der Verfasser auch sonstige Ansprachen größeren und kleineren Umfangs im Contexte an: warum soll gerade seine Vereidigungsrede nebst Zubehör an's Ende verwiesen werden? Desgleichen hätten die Soldatenbriefe (7. Abschn. III) ganz füglich da angebracht werden können, wo von dem Bande zwischen Militärgeistlichen und Soldaten, das über die Aufenthaltszeit in der Kaserne hinausreiche und sich durch solche Briefe bethätige, die Rede ist. Sein „Vermischtes" (7. Abschnitt IV) besteht in zwei kleinen Bemerkungen, welche, ohne der Sache Eintrag zu thun, hätten weggelassen werden können. So fiele der 7. Abschnitt als solcher weg. Wie mißlich es sei, das darin Gesagte, aber unter sich in keinem Zusammenhang Stehende als gleichberechtigten Abschnitt den vorausgegangenen sechs Abschnitten folgen zu lassen, scheint der Verfasser selbst gefühlt zu haben, da er im Inhaltsverzeichniß keinen 7. Abschnitt, sondern nur „Zusätze" aufführt. So viel ist gewiß, daß bei der von ihm gewählten Eintheilung Wiederholungen sich gar nicht vermeiden ließen.

Es finden sich aber auch nicht wenige, die nicht als Folge der schiefen Eintheilung betrachtet werden können. Sinnstörende Druckfehler sind ebenfalls nicht selten.

Pf. Göser in Sontheim.

Aus Einsiedeln hat die Redaction folgende Zuschrift erhalten:

An die Tl. Redaction der Tübinger Quartalschrift.

Nehmen Sie gefälligst folgende Mittheilung in Ihr werthes Blatt auf als gewünschten Aufschluß dem freundlichen Recensenten der Postcommunionen von Andreas Hofer im dritten Heft der Quartalschrift.

Die Grundsätze, von denen sich der Herausgeber bei Auswahl der rezensirten Motetten (Postcommunionen) von Andr. Hofer leiten ließ, sind nebst den bekannten in der Hauptsache noch folgende:

1. Die billige Erwartung, daß man mit Ernst und Aufrichtigkeit in der Reform der Kirchenmusik vorerst und möglichst vollkommen den Forderungen der Liturgie zu entsprechen habe.

2. Die geschichtliche Thatsache, daß schon in den frühesten Zeiten die Postcommunionen d. h. Antiphonen zur Communion in der heil. Messe zur Liturgie gehörten. **Vide Gerbert de Cantu et Musica Sacra T. I. Lib. II. Cap. IV. No 33.** wo es unter Anderm heißt: „**Post haec canentibus interim Antiphonam ad Communionem Communicantibus iis omnibus dat orationem Sacerdos.**

Oratio hoc etiamnum Postcommunio dicitur, *quo nomine*, teste Durando, a pluribus *ipsa Antiphona* vocabatur". Und diese Antiphonen ad Communionem nannte eben auch Andr. Hofer, Beneficiat der Kapelle St. Annä an der altehrwürdigen Kathedrale zu Salzburg und Kapellmeister in der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts, in den noch vorhandenen rein vocalen Gesängen auf Advent, Quadragesima, Vigilien St. Andreä und Nativitatis Domini, Postcommuniones als Schluß der vollständig und aufs genaueste beobachteten liturgischen Forderungen der Gesänge.

3. Die Vorliebe zu den außerordentlich zarten und tief religiösen Texten der Postcommunionen, vorzüglich jener am Passionssonntag „Hoc corpus" etc. welche in ältern Zeiten sogar immer in einigen Kirchen bei der hl. Kommunion gesungen wurden. Bei Gerbert l. c. heißt es: „apud Martemium consuetudo Ecclesiae Rothomagensis ex *antiquo Missali* describitur: ut ante communionem *cum suavi vocis modulatione* sacerdos tenens corpus Domini cantet: „hoc corpus quod pro vobis tradetur", Chorus hoc idem repetat, et interim sacerdos corpus Domini sumat; quo sumto cantet, elevando modicum calicem, illud quod sequitur: „hic calix novi testamenti est in meo sanguine, dicit Dominus"; Chorus illud idem repetat producendo ad finem (hoc facite in meam commemorationem)".

4. Die Ueberzeugung, daß die Postcommunionen von Andr. Hofer bald bei kleinern wie bei größern Chören ihre Anerkennung und würdige Anwendung im Advent und in der Fasten finden würden, während der sogenannte altneue Kirchenstyl, wie er bis jetzt aufgetreten, für kirchlichere kaum irgend eine genügende und zuverlässige Garantie darbietet.

sorge im obengenannten Kriege bedurfte aber der betreffende Abschnitt einer ausgedehnten Erweiterung, welche im Spätherbst 1868 vollzogen wurde."

Wir geben eine kurze Inhaltsübersicht. Erster Abschnitt. Die Militärgemeinden. § 1. Es sind fest abgegrenzte, wirkliche Gemeinden, weßwegen die Sammlung der Gemeindemitglieder keine großen Schwierigkeiten bietet. Weitere die Pastoration begünstigende Momente sind: § 2. Die Gemeinschaft des Berufs. § 3. Es sind Gemeinden von Pilgern. § 4. von Kriegern.

Zweiter Abschnitt. Der Militärprediger. Auch im geistlichen Gebiet kommt bei den Soldaten alles auf die rechte Persönlichkeit an. § 1. Der Militärgeistliche muß Pastor sein, seine Gemeinde kennen lernen, was unter anderem durch Hausbesuche und Theilnahme an Offiziersgesellschaften geschehen kann. § 2. Er muß den Soldaten auch Soldat werden, am Geist der Armee Theil zu haben suchen; er ist ja auch Militärbeamter. § 3. Der Pastor und der Militärbeamte müssen einander im Militärgeistlichen durchdringen.

Dritter Abschnitt. Die Amtsgeschäfte als die geordneten Mittel der Seelsorge. I. Gottesdienste für die ganze Gemeinde. § 1. Der Hauptgottesdienst. Kirchenbesuch commandirt und freiwillig. Haltung der Soldaten im Gottesdienst. Dauer. Liturgie. Predigt. § 2. Fahneneid. § 3. Abendmahl und Beicht. II. Gottesdienste und heilige Handlungen zur Bildung des Kerns der Gemeinde. § 4. Lazarethandachten. § 5. Kasernenandachten. § 6. Katechetische Christenlehre mit Erwachsenen. § 7. Die übrigen Amtshandlungen: Taufen, Trauungen, Confirmation, Leichenbegängnisse.

Vierter Abschnitt. Die specielle Seelsorge. I. Der allgemeine Zustand der Armee. Wachsthum im lebendigen Christenthum ist nicht zu verkennen. Rang und Stand. Waffengattungen. II. Die Seelsorge bei denen, die sich im gebundenen Zustand befinden. § 1. Im Lazareth. Schwierigkeiten. Haltung des Geistlichen. Syphilitische Station. Epidemien. Selbstmordversuche. Abendmahl. Aerzte, Lazarethgehülfen und Wärter. Lesebibliothek. § 2. Sträflinge und Arrestanten. III. Die Seelsorge bei denen, die sich im freien Zustand befinden. A. Das Gebiet der Fleischeslust, 1. Trunksucht. 2. Unzucht. Concubinate. 3. Spielsucht. 4. Muthlosigkeit. B. Das Gebiet der Selbstgerechtigkeit. 1. Ungehorsam. 2. Raisonniren. 3. Fluchen. 4. Falsche Auffassung der Ehre. Zweikampf. Abschied und Uebergehung 5. Selbstmordversuche, C. Das Gebiet der Weltlichkeit. 1. Sonntagsentheiligung. 2. Antikirchlichkeit. 3. Schuldenmachen. 4. Geiz. 5. Stehlen. 6. Heuchelei. 7. Lügen. 8. Freigeisterei. D. Das Gebiet fehlerhafter christlicher Richtungen. 1. Die Erweckten. 2. Separatisten. 3. Katholiken. Charakteristisch ist, was der Verfasser hierüber sagt: „Katholiken halten sich nicht selten fleißig zum evangelischen Gottesdienst. Selten bin ich hier ohne solche gewesen, die den Unterricht in der evangelischen Wahrheit suchten. In gemischten Ehen geht vielfach der katholische Theil ohne förmlichen Uebertritt mit dem evangelischen Gatten zum heiligen Abendmahl — ein schlagendes Zeichen, daß auch im Ganzen glückliche gemischte Ehen an den heiligsten Tagen den Zaun am schmerzlichsten fühlen, der beide Kirchen trennt; den Mißbrauch können wir nicht hindern, so lange nicht namentliche Anmeldung der Communicanten durchgesetzt werden kann. Den Zahlenverhältnissen nach sind überhaupt die

gemischten Ehen der evangelischen Kirche günstiger. Es sollen nach den gesetzlichen Bestimmungen in der Armee die Kinder nach der Religion des Vaters erzogen werden, wenn keine andern Verabredungen getroffen sind. Bekannt ist die Cabinetsordre des hochseligen Königs vom 7. Juni 1853, welche es als einen „den Mann, wie das evangelische Bekenntniß entwürdigenden Schritt" bezeichnet, wenn ein evangelischer Offizier vor der Trauung mit einer Katholikin gelobt, seine Kinder der römisch-katholischen Kirche zu übergeben, und daher sofortige Entlassung eines solchen ankündigt. Sie übt ihre moralische Wirkung auch auf Unteroffiziere aus."

Fünfter Abschnitt. Von den Gehülfen in der Militärseelsorge. I. Die Hilfsmittel. § 1. Das Kirchenbuch für das Kriegsheer mit dem Psalter, gegeben von Friedrich Wilhelm IV. § 2. Die Bibel alten und neuen Testaments. „Seit dem Jahre 1832 nach vorangegangenen Versuchen der preußischen Hauptbibelgesellschaft, ist es durch die väterliche Liebe dreier Könige in Verbindung mit den Bibelgesellschaften möglich gewesen, daß bis Ende 1863 in der Armee 84,463 Bibeln und 495,220 Testamente, also 600,000 heilige Schriften zu den geringsten Preisen verkauft sind, fast ebensoviel, wie die preuß. Hauptbibelgesellschaft ohne ihre Tochtergesellschaften in 50 Jahren überhaupt verbreitet hat." — Morgen- und Abendandachten. § 3. Andere Erbauungsbücher, speciell für Soldaten verfaßt. Unterhaltungsbücher. II. Persönliche Helfer. § 1. Die Seelsorger in der Heimath. § 2. Theilung der Militärgemeinden, Herstellung der ihnen genommenen Kräfte. § 3. Diakonen u. dgl. § 4. Amtsgenossen. Geistliche Vorgesetzte. Militärprediger-Konferenzen. § 5. Pfarrfrau- und Frauen-

vereine. § 6. Katholische Kollegen. „Neben den evangelischen kirchlichen Personen und Instituten dürfen wir nicht vergessen, daß wir vielfach auch katholische Kollegen haben, die für die Stellung des geistlichen Amtes gegenüber den Truppen uns sehr behülflich sein können, wenn sie wahrhaft geistliche Männer sind. Wir können uns über den Zaun hinüber, der beide Kirchen trennt, mit solchen von Herzen die Hand reichen, je treuer Beide auf ihre Kirche halten; das pflegt auch bei gemischten Ehen, wo die Geistlichen beider Konfessionen auf beide Theile hinsichtlich der Erziehung der Kinder einzuwirken suchen, das geistliche Interesse zu fördern. Ein kameradschaftliches Verhältniß ist schon durch die Mitgliedschaft beim Divisionsstabe gegeben, ob ein näheres möglich ist, hängt von den Persönlichkeiten und der Stellung ab, welche die römische Kirche in verschiedenen Provinzen gegen die evangelische einnimmt. Immer bleibt die Praxis eines evangelischen und katholischen Militärpredigers eine verschiedene, vornehmlich im Felde: äußerlich kann das Auftreten des letzteren ein viel glänzenderes sein (die Erfahrung des Recensenten spricht für das Gegentheil); aber wir dürfen nicht vergessen, daß es etwas Anderes ist, Soldat zu sein, und Militärgeistlicher zu sein.“ § 7. Die militärischen Vorgesetzten. Kirchen-Kuratorium. Offiziere und Unteroffiziere.

Sechster Abschnitt. Die Seelsorge im Felde. I. Der Militärgeistliche im Felde soll kein eben erst ordinirter, unerfahrener Geistlicher sein. Noch ersprießlicher wäre es, wenn im Frieden bereits so viele Militärgeistliche angestellt würden, daß sie für die mobile Truppe im Felde ausreichen, und nur für die Lazarethe neue Kräfte hinzugezogen würden, damit die Feldprediger, welche die militäri-

schen Verhältnisse nicht kennen, nicht erst unter den Wirren des Marsches sich in dieselben einleben müßten. Er werde ausgerüstet mit zwei Stangenpferden, einem Reitpferd, zwei Trainsoldaten und einem Wagen, in welchem auch die persönliche Ausrüstung und die heiligen Geräthe mitgeführt werden können. Die bloße Gewährung eines Reitpferdes und eines Trainsoldaten ist ungenügend. Die Lazarethgeistlichen entbehren der Reitpferde leicht und würden nur eines Wagens (auch dieser ist entbehrlich) und eines Trainsoldaten bedürfen. Bei der Auswahl der Trainsoldaten sind die Wünsche des Geistlichen zu berücksichtigen. Der Küster ist unentbehrlich; er soll ein früherer Unteroffizier oder ein Feldwebel sein mit einer Dienstkleidung, an welcher seine Rangsauszeichnung angebracht ist. Eine geistlich-militärische Uniform dürfte unerläßlich nothwendig sein. Um die in verschiedenen Kantonnements liegenden Truppentheile sicher und schnell auffinden zu können, soll er mit den Generalstabskarten versehen sein.« Uebrigens ist und bleibt seine Persönlichkeit die Hauptsache.

II. Die Amtsgeschäfte im Felde. § 1. Der Hauptgottesdienst. Zeit, Ort. Freiwillige Betheiligung. Kirchengesang. Feldpredigt. § 2. Das Abendmahl. § 3. Aufgebote und Trauungen. § 4. Leichenbegängnisse.

III. Die spezielle Seelsorge im Kriege. § 1. Auf dem Marsch. § 2. Auf dem Schlachtfelde: 1. im Gefecht. 2. auf dem Verbandplatz; 3. in den Lazarethen.

IV. Die Gehülfen der Seelsorge im Felde. § 1. Die Hilfsmittel. Bibeln. Erbauungs- und Unterhaltungsschriften. § 2. Die Helfer. 1. Die Civilgeistlichen. 2. Theilung der Militärgemeinden. 3. Lazarethgeistliche. 4. Felddiakonen. 5. Diakonissen. 6. Freiwillige Krankenpflege.

Siebenter Abschnitt. Zusätze. I. Zur Geschichte der Literatur der Militärseelsorge. § 1. Schriften über Feldpastoraltheologie. § 2. Zur Feldpredigtliteratur. § 3. Andachtsbücher für Soldaten. II. Feier der Vereidigung. III. Soldatenbriefe. IV. Vermischtes.

Aus dieser Inhaltsangabe ist zu ersehen, daß der Verfasser seinen Gegenstand nach allen Seiten zu behandeln suchte, sowie die Ausführung im Einzelnen ein schönes Zeugniß für die reiche Erfahrung und das warme Interesse ablegt, womit er sich der verdienstlichen Arbeit unterzog. Uebrigens wurde ihm diese wesentlich dadurch erleichtert, daß er in Preußen einen ziemlich genau gegliederten Organismus der Militärseelsorge vorfand, und ihm eine reichliche Literatur zu Gebot stund. Katholischer Seits scheint dieses Gebiet theoretisch noch gar nicht bearbeitet zu sein. Wenigstens konnte ich bis jetzt, einige magere Artikel im Kirchenlexikon von Wetzer und Welte und im Lexikon des Kirchenrechts von Müller abgerechnet, nichts Einschlägiges finden.

Der confessionelle Standpunkt des Verfassers durchdringt die ganze Arbeit. Mit wahrhaft ängstlicher Sorgfalt wird bei jeder sich darbietenden Gelegenheit die Rechtfertigung, als Resultat der Gnade allein ohne Verdienst, betont und hervorgehoben. Dies kann und will in keiner Weise verübelt werden. Nur sollte man von dem Herrn Licentiaten der Theologie erwarten dürfen, daß er in der katholischen Lehre von der Rechtfertigung, von den Sacramenten bewandert genug wäre, um sehr unmotivirte Seitenhiebe nach dieser Richtung zu unterlassen. S. 119 ff. z. B. sagt er: „Gerade bei den Begräbnißreden ist die Gefahr groß, dem evangelischen Bekenntniß durch die sehr nahe liegende Meinung Abbruch zu thun, als ob die, welche ihrem Könige

treu waren bis in den Tod, darum auch ihrem Heiland treu gewesen. wären, und als ob der Heldentod auf dem Felde der Ehre verdienstliche Kraft habe, und solches Opfer des eigenen Lebens alle Sünde aufwiege. Mag jener katholische Feldgeistliche (s. Neue Evangelische Kirchenztg 1864, S. 319) überzeugt sein, daß so große Tapferkeit von allen Sünden reinige: Gottes Wort spricht dennoch: Was kann der Mensch geben, daß er seine Seele wieder löse?" — S. 124: „Die römisch-katholische Praxis hat sich kaum charakteristischer in ihrer scheinbar überwiegenden Wirksamkeit zu erkennen gegeben, als durch jenes bekannte Wort vor den Düppeler Schanzen: wer die Schanzen stürmt, stürmt den Himmel, welches schnurstracks der hl. Schrift zuwiderläuft." — S. 126: „Wird das heilige Abendmahl begehrt, welches der evangelische Geistliche nicht gleich jedem anbietet, als käme es nur auf das Versehen mit den Sterbsakramenten **ex opere operato** an, so ist es erklärlich, daß . . ." — Auch mit sich selbst kommt er in Widerspruch. S. 124 sagt er, der evangelische Geistliche habe die Vollmacht nicht, die Absolution zu ertheilen, nachdem er S. 79 erzählt hat, wie er eine Frau, welche in Folge von wiederholten, aber mißlungenen Selbstmordsversuchen arg von Gewissensbissen gequält worden, durch feierliche Ertheilung der Absolution unter Handauflegung geheilt habe. — Dabei gibt er sich den Anschein, als ob er sogar mit katholisch liturgischen Specialitäten sehr bekannt sei. S. 26 citirt er das Segensgebet des Celebrans über den Diakon vor dem Singen des Evangeliums, S. 35 „den Schluß der Collekte in dem **Pontificale romanum de benedictione novi militis.**"

Was die formelle Seite des Buches betrifft, so habe

ich die Eintheilung mit den Forderungen der Logik nicht im Einklang gefunden. Sämmtliche 4 Abschnitte nämlich werden als coordinirt aneinander gereiht, während doch schon ein kurzer Blick auf die Ueberschriften derselben es nahe legt, daß alle darin gegebenen Ausführungen unter 2 Hauptabschnitte zu bringen sind: Militär-Seelsorge zu Hause, und Militär-Seelsorge im Kriege. Was beiden gemeinsam ist, könnte füglich in einem allgemeinen Theile vorangestellt werden, dem ich auch das im 7. Abschnitte „zur Geschichte und Literatur der Militär-Seelsorge“ Gesagte einfügen würde. Die Feier der Vereidigung (7. Abschnitt II) fände früher, wo dieser Gegenstand bei der Pastoration der Militärgemeinden abgehandelt wird, ihre ganz angemessene Stelle. Führt ja der Verfasser auch sonstige Ansprachen größeren und kleineren Umfangs im Contexte an: warum soll gerade seine Vereidigungsrede nebst Zubehör an's Ende verwiesen werden? Desgleichen hätten die Soldatenbriefe (7. Abschn. III) ganz füglich da angebracht werden können, wo von dem Bande zwischen Militärgeistlichen und Soldaten, das über die Aufenthaltszeit in der Kaserne hinausreiche und sich durch solche Briefe bethätige, die Rede ist. Sein „Vermischtes“ (7. Abschnitt IV) besteht in zwei kleinen Bemerkungen, welche, ohne der Sache Eintrag zu thun, hätten weggelassen werden können. So fiele der 7. Abschnitt als solcher weg. Wie mißlich es sei, das darin Gesagte, aber unter sich in keinem Zusammenhang Stehende als gleichberechtigten Abschnitt den vorausgegangenen sechs Abschnitten folgen zu lassen, scheint der Verfasser selbst gefühlt zu haben, da er im Inhaltsverzeichniß keinen 7. Abschnitt, sondern nur „Zusätze“ aufführt. So viel ist gewiß, daß bei der von ihm gewählten Eintheilung Wiederholungen sich gar nicht vermeiden ließen.

Es finden sich aber auch nicht wenige, die nicht als Folge der schiefen Eintheilung betrachtet werden können. Sinnstörende Druckfehler sind ebenfalls nicht selten.

Pf. Göser in Sontheim.

Aus Einsiedeln hat die Redaction folgende Zuschrift erhalten:

An die Tl. Redaction der Tübinger Quartalschrift.

Nehmen Sie gefälligst folgende Mittheilung in Ihr werthes Blatt auf als gewünschten Aufschluß dem freundlichen Recensenten der Postcommunionen von Andreas Hofer im dritten Heft der Quartalschrift.

Die Grundsätze, von denen sich der Herausgeber bei Auswahl der rezensirten Motetten (Postcommunionen) von Andr. Hofer leiten ließ, sind nebst den bekannten in der Hauptsache noch folgende:

1. Die billige Erwartung, daß man mit Ernst und Aufrichtigkeit in der Reform der Kirchenmusik vorerst und möglichst vollkommen den Forderungen der Liturgie zu entsprechen habe.

2. Die geschichtliche Thatsache, daß schon in den frühesten Zeiten die Postcommunionen d. h. Antiphonen zur Communion in der heil. Messe zur Liturgie gehörten. **Vide Gerbert de Cantu et Musica Sacra T. I. Lib. II. Cap. IV. No .33.** wo es unter Anderm heißt: „**Post haec canentibus interim Antiphonam ad Communionem Communicantibus iis omnibus dat orationem Sacerdos.**

Oratio hoc etiamnum Postcommunio dicitur, *quo nomine*, teste Durando, a pluribus *ipsa Antiphona* vocabatur". Und diese Antiphonen ad Communionem nannte eben auch Andr. Hofer, Beneficiat der Kapelle St. Annä an der altehrwürdigen Kathedrale zu Salzburg und Kapellmeister in der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts, in den noch vorhandenen rein vocalen Gesängen auf Advent, Quadragesima, Vigilien St. Andreä und Nativitatis Domini, Postcommuniones als Schluß der vollständig und aufs genaueste beobachteten liturgischen Forderungen der Gesänge.

3. Die Vorliebe zu den außerordentlich zarten und tief religiösen Texten der Postcommunionen, vorzüglich jener am Passionssonntag „Hoc corpus" etc. welche in ältern Zeiten sogar immer in einigen Kirchen bei der hl. Kommunion gesungen wurden. Bei Gerbert l. c. heißt es: „apud Martemium consuetudo Ecclesiae Rothomagensis ex *antiquo Missali* describitur: ut ante communionem *cum suavi vocis modulatione* sacerdos tenens corpus Domini cantet: „hoc corpus quod pro vobis tradetur", Chorus hoc idem repetat, et interim sacerdos corpus Domini sumat; quo sumto cantet, elevando modicum calicem, illud quod sequitur: „hic calix novi testamenti est in meo sanguine, dicit Dominus"; Chorus illud idem repetat producendo ad finem (hoc facite in meam commemorationem)".

4. Die Ueberzeugung, daß die Postcommunionen von Andr. Hofer bald bei kleinern wie bei größern Chören ihre Anerkennung und würdige Anwendung im Advent und in der Fasten finden würden, während der sogenannte altneue Kirchenstyl, wie er bis jetzt aufgetreten, für kirchlichere kaum irgend eine genügende und zuverlässige Garantie darbietet.

5. Das Bewußtsein des Mangels von Postcommunionen für die Kirchenzeiten, wo die Liturgie reinen Vocalgesang vorschreibt, und die Postcommunionen leicht ihre Anwendung finden können. Endlich

6. Theilweise nur, die Brauchbarkeit derselben als Motetten im Falle der Noth ohne grobe Verletzung des Grundsatzes: Alles zu seiner Zeit, an seinem Orte, nach seiner Bestimmung, den die Liturgie streng in Anspruch nimmt.

Nach diesen Grundsätzen schließt die eventuelle Fortsetzung und Vollendung der Postcommunionen von Andr. Hofer zwar Gesangstücke aus dem 17. und 18. Jahrh. mit begleitenden Instrumenten aus, dagegen wird das sehnlich Gewünschte des Herrn Recensenten, wie ich hoffe, eine baldige und glückliche Realisirung erhalten durch Joh. Ev. Habert, Organisten in Gmunden am Traunsee (Oestreich) und Herausgeber der Zeitschrift für kathol. Kirchenmusik, der vollkommen mit dem Hrn Recensenten einverstanden ist im Interesse kirchlich praktischer wie kirchlich wissenschaftlicher Bedürfnisse. Die schwierige Aufgabe einsehend werden mir am Feste der Patronin St. Cäcilia die Freunde und Verehrer derselben noch schließlich die Bitte erlauben, an Hrn Habert und seine Zeitschrift sich recht zahlreich und bestmöglich befördernd anzuschließen, um das sehnlichst Gewünschte möglich bald und leichter durch ihn zu erhalten.

Einsiedeln, am Feste der hl. Cäcilia 1871.

P. S. K.
O. S. B.

Inhaltsverzeichniß

des

dreiundfünfzigsten Jahrgangs der theologischen Quartalschrift.

I. Abhandlungen.

Seite

Die Berichte der Evangelisten über Gefangennehmung und Verurtheilung Jesu. Aberle. 3

Untersuchungen über die Lehre von Gesetz und Freiheit. Erster Artikel. Linsenmann. 64

Die altchristliche Latinität und die profane Philologie der Gegenwart. Vierter Artikel. Allgayer. 183

Untersuchungen über die Lehre von Gesetz und Freiheit. Zweiter Artikel. Linsenmann. 221

Zwei Papstverzeichnisse aus dem sechsten und siebenten Jahrhundert. Kraus. 278

Ueber den Begriff Liturgie und insbesondere liturgischen Kirchengesang. Birkler. 347

Das Gebet des Azarias und der Lobgesang der drei Jünglinge. Wiederholt. 373

Ueber und aus Reden von zwei syrischen Kirchenvätern über das Leiden Jesu. Zingerle. 409

Clemens von Alexandrien über Familie und Eigenthum. Funk. 427

Die Markushypothese. Schanz. 489

Zur Chronologie Tertullians. Zweiter Artikel. Kellner. . . 585

Das Joh. Ev. V, 1 erwähnte Fest. Stawars. 610

II. Recensionen.

Thiel, Epistolæ Romanorum pontificum. Sentis. . . . 115

Dreydorff, Pascal. Sein Leben und seine Kämpfe. Linsenmann 128

Seite

Schenz, Historisch-exegetische Abhandlung über das erste allgemeine Concil. Funk. 141
Peters, Die Lehre des hl. Cyprian von der Einheit der Kirche. Funk. 143
Schäfer, Neue Untersuchungen über das Buch Coheleth. } Himpel 145
Flad, Zwölf Jahre in Abessinien. . . . . . . } Himpel 169
— Kurze Schilderung der Abessinischen Juden . . } Himpel
Hitzig, Die Inschrift des Mesha. Himpel. 288
Schüch, Handbuch zu den Vorlesungen aus der Pastoraltheologie. Linsenmann. 305
Michelis, Kant vor und nach dem Jahre 1770. Storz. . 314
Zeller, Das Gesangbuch der Diöcese Rottenburg. Birkler. . 319
Bär, Zwei alte Thorarollen aus Arabien und Palästina. Himpel. 338
Lütolf, Die Glaubensboten der Schweiz vor St. Gallus. Funk. 341
Probst, Liturgie der drei ersten christl. Jahrhunderte. Linsenm. 450
Krombholz, Fastenpredigten. . . . . . . } Linsenm. 464
Brischar, Die katholischen Kanzelredner Deutschlands seit den letzten drei Jahrhunderten. . . . . } Linsenm. 464
Fritz, Christkatholische Katechesen für die ersten Schuljahre. . . . . } Linsenm. 464
Scharff, Geschichte der Reformation der ehemaligen Reichsstadt Isny. Maier. 471
Hofer, Postcommuniones pro Dominica Septuagesimæ. . . . . } Zeller. 475
Hasler, Missa secunda. . . . . } Zeller. 475
Pavona, Missa quatuor vocibus. . . . . . . } Zeller. 475
Heinrici, Die valentinianische Gnosis. . . . . } Funk. 481
Broere, Hugo Grotius' Rückkehr zum kath. Glauben } Funk. 481
Schmid, Der christliche Altar und sein Schmuck. Linsenmann. 626
Müller, Anti Rudolf Gottschall u. Julius Frauenstädt. Zukrigl. 637
Schwane, Die theologische Lehre über die Verträge. Funk. . 649
Ernst, Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach St. Augustin. Knittel. 656
Stöckl, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Hamma. . 669
Strauß, Die evangelische Seelsorge bei dem Kriegsheer. Göser. 681
Zuschrift an die Redaction aus Einsiedeln. 690

III. Literarischer Anzeiger.

Nr. 1. 2. 3. und 4. am Ende jedes Heftes.

